EDIÇÕES BLOCH

PSICANÁLISE E D

IGOR CARUSO

PSICANÁLISE E DIALÉTICA

IGOR A. CARUSO

PSICANÁLISE E DIALÉTICA

Tradução de
MORIZA DA MOTTA VEIGA

EDIÇÕES BLOCH

Primeira edição brasileira: fevereiro de 1967

Traduzida de:
Psychanalyse Pour la Personne

Copyright © by Éditions du Seuil

Capa de
ZIRALDO

Contratados todos os direitos de edição por
BLOCH EDITÔRES S. A.
Rua Frei Caneca, 511 — Rio de Janeiro — Brasil

Este ensaio é dedicado a Alexandra. Espero que, quando ela tiver idade para lê-lo, possa distinguir, melhor do que eu, síntese pessoal de alienação, porque esta é a única maneira de aproveitar as experiências de outrem.

I.A.C.

Índice

Advertência do Autor 9
1 Símbolo e Realidade 11
2 A Pessoa e o Símbolo 23
3 Uma Análise da Opacidade 37
4 Um Mundo Ambivalente 51
5 Reificação da Sexualidade 65
6 Moral e Alienação 73
7 É a Psicanálise Social? 87
8 Psicanálise e Religião 103
Notas 115

Advertência do Autor

Com exceção de algumas páginas, os textos que compõem êste livro foram escritos diretamente em francês: numa língua que não é do autor. Por que essa alienação da língua? Existe antes de tudo uma explicação "positivista": o livro é feito de artigos que em sua maioria me foram pedidos por amigos e confrades franceses que os destinavam a seus periódicos (*Psyché, Bulletin de psychologie, Recherches et Débats, Esprit* e outros). Mas existe, também, uma explicação menos superficial. Alguns psicanalistas notaram justamente que o fato de se empregar, durante a psicanálise, uma língua estrangeira é significativo para os avatares da transferência e da resistência (Eduardo Kapf, Daniel Lagache, Rosa Tanco Duque); são maneiras indiretas através de uma variação do "discurso" (Jacques Lacan) de se confrontar com uma realidade problemática. Cada fala humana exprime qualquer outro "momento" histórico e cultural; e, conseqüentemente, outro lado da personalidade em interferência com êsse "momento". A Europa Central de 1950-1960, com sua boa consciência germânica e seu conformismo neocapitalista, pareceu-me ser, com razão ou não, particularmente impermeável êsse "discurso"; em compensação, veio encontrar ecos nas nações latinas, particularmente na França; daí o emprêgo espontâneo do francês para tratar de certos assuntos. Isso nos permite vislumbrar a personalidade do autor, o que me parece interessar sòmente a êle (e

mesmo assim!); mas também, objetivamente, nos permite entrever uma situação cultural histórica. O perigo, evidentemente, é que êsse "discurso" corre o risco de ser levado a partir de uma posição falsa...

Na verdade, sinto claramente que êste livro contém contradições não resolvidas, afirmações ultrapassadas, ao lado de evidências tautológicas. Tanto pior! Quase não modifiquei os textos que o compõem e que se sucederam por dez anos; as raras mudanças são principalmente quanto à terminologia, destinadas a facilitar a leitura de um trabalho composto de elementos tão diversos, procurando estabelecer algumas referências entre êles. Por que essa neutralidade em relação ao seu próprio "discurso"? É talvez um hábito de psicanalista, que se preocupa com que nada no "discurso" analítico desapareça e com que tôdas as contradições sejam "totalizadas". Tomadas isoladamente, não merecem ser religiosamente conservadas. Vistas através de uma perspectiva de desenvolvimento, essas mesmas contradições permitem estabelecer uma etapa que totaliza um passado e é transparente para o futuro; impedem o "discurso" de fechar-se sôbre um sistema ortodoxo. E é justamente o sistema fechado e o espírito de ortodoxia que me parecem contar entre os grandes perigos nas matérias aqui discutidas: psicanálise e dialética.

Resta-me agradecer aos diretores das revistas onde êsses "discursos" tiveram início, e ao editor por tê-los acolhido no seu arremate — provisório.

Viena, 6 de setembro de 1960.

1

Símbolo e Realidade

1. Defesa ou amor: Encontro.

Nas páginas que se seguem nota-se algumas vêzes o têrmo: "psicanálise personalista". Êsse têrmo não pretende fundar uma nova escola no domínio da psicanálise. Em suas intenções mais profundas, tôda a psicanálise, mesmo muito "ortodoxa", é, de uma certa maneira, eminentemente personalista: o personalismo é um aspecto inerente à tentativa psicanalítica, mas nós acreditamos dever ressaltá-lo de modo mais particular.

Os grandes "mecanismos" psíquicos descobertos pela psicanálise — introjeção, projeção, identificação, substituição, sublimação, repressão, etc. — são denominados geralmente "mecanismos de defesas do Ego": defesa do indivíduo perturbado no amor de si mesmo, que êle tenta manter a despeito da pressão dêste "princípio de realidade" com o qual deverá conformar-se e que só poderá conservar, deslocando a libido para objetivos que surgem em seu mundo recém-fechado sôbre êle mesmo. Servem êsses mecanismos, então, para firmar os compromissos entre o egoísmo primário e as exigências da existência no mundo. É evidente que, por isso mesmo, êles são necessàriamente ambivalentes: a "defesa" é aqui a oposição dialética à "comunhão": pois êsses mecanismos psíquicos não existiriam se não houvesse, no Ego, possibilidade e necessidade de ser confrontado com o mundo.

O ódio a outrem não é a única conseqüência do amor de si mesmo: para que um Ego continue a existir e a se desenvolver, é necessário que o amor dêsse Ego se estenda a um não-Ego, condição de sua existência. O amor a outrem só será possível se estender sôbre êsse outrem qualquer coisa de si mesmo. Na visão da psicanálise, o indivíduo parte do amor inicial de si mesmo para terminar no amor a outrem. Visão pessimista, negativa do homem? Claro, pois a psicanálise trata de esclarecer as dificuldades, as armadilhas espalhadas ao longo dêsse percurso hesitante do amor. Por outro lado: para "amar ao próximo como a si mesmo", não é necessário antes amar a si mesmo?

Os "mecanismos de defesa" que a psicanálise desvenda só existem porque há possibilidade de o indivíduo amar a outrem. Do ponto de vista do narcisismo primário, êles servem à "defesa", mas êles são ao mesmo tempo e sob um outro aspecto verdadeiros mecanismos de troca ou permutação. Permutações entre o indivíduo e o mundo, trocas sem as quais o indivíduo não se desenvolveria, sem as quais êle seria natimorto, não podendo nascer para o mundo, isto é, conhecer e amar. Que seria êsse indivíduo? No máximo uma abstração, êsse indivíduo — isolado — abstrato de que fala Marx em suas teses sôbre Feuerbach, e que como tal só existe na imaginação.

Se se chama "pessoa humana" ao homem concreto, compreendemos entre nós o fato de que o homem está no centro das permutações que o fazem homem concreto e vivo. Uma "psicanálise personalista" não é, se quisermos, mais que um capítulo da psicanálise simples, mas que trata particularmente das permutações ou trocas, quer dizer, do encontro do homem com o mundo, com os outros homens e consigo mesmo.

Não pode haver encontro sem que o homem dê qualquer coisa de si e aí acrescente qualquer coisa de estranho. Sem isso não haveria nem encontro nem conhecimento. A *Begegnung* é sempre de certa maneira a projeção de si mesmo para o exterior, introjeção do mundo em si mesmo, identificação parcial do cognoscente com o conhecido. Ver-se-á que êsse ato de encontro é para nós um "símbolo": justamente no sentido real e etimológico dessa palavra, e não no sentido de "alegoria" mas sim de *sym-ballein,* reunião, encontro.

Para precisar um pouco essa terminologia, que nós acreditamos útil ao nosso objetivo particular, mas que pode parecer inesperado em virtude da desvalorização habitual das palavras, falemos antes das relações entre o símbolo como nós o compreendemos e o conhecimento da realidade. [1]

1. Os parágrafos de 2 a 4 dêste capítulo introdutivo reproduzem mais particularmente o meu artigo **Le symbole: critère de connaissance, instrument de psychanalyse**, publicado em **Recherches et Débats**, n.º 29, dezembro de 1959, págs. 44-53, Arthème Fayard.

2. Percepção e símbolo.

A percepção, mesmo se pudesse ser a imagem perfeita e total da realidade objetiva — o que ela não é e não pode ser, porque então ela seria ao mesmo tempo reduplicação e identidade —, se produz por intermédio de um instrumento "pré-ajustado" à captação dessa realidade. Para se formar, a percepção passa pelo filtro ou quadro dos órgãos do sentido, que são pré-ajustamentos para a captação de um certo setor da realidade. O ôlho não percebe os barulhos; o ouvido não sente os odores; a supor que todos os sentidos captem um objeto, existem ainda aspectos dêsse objeto que não serão captados pelos sentidos: por exemplo as radiações infravermelhas não o serão pelos nossos órgãos; existem animais que têm um sentido de radar bem desenvolvido (morcegos); outros parecem ter um sentido "gustativo — táctil" em suas extremidades (lepidópteros) do qual nós não podemos avaliar a "essência". Sendo apenas filtros especializados para a captação de uma realidade que os transcende, não pode haver até um certo ponto um intercâmbio dos sentidos: é o caso em certas sinestesias, mas também nas verdadeiras "substituições" como nas experiências de Erismann (Innsbruck) sôbre o desenvolvimento do sentido de radar nos cegos. * [2]

Certamente, o homem consegue captar certos aspectos dos objetos com a ajuda de órgãos artificiais, o que não faz mais que recuar o problema, o homem sendo o único ser vivo que pode criar instrumentos que lhe permitam prolongar e aumentar os filtros e os quadros naturais: captar os raios infravermelhos, ver distintamente ou escutar a milhares de quilômetros, etc. Mas ainda e sempre, a realidade será "decomposta" para ser parcialmente "apreendida", quer dizer, não será percebida no estado total e bruto, mas em *pars pro toto:* aspectos da realidade, correspondendo a um pré-ajustamento seletivo do sujeito. O sujeito seleciona verdadeiramente uma imagem filtrada e limitada do objeto, visto que ela se destina a um pré-ajustamento do sujeito. Dos dois lados, há a "pro-posição" parcial; existe realmente o encontro, e o fruto dêsse encontro é a percepção. Essa não é uma reduplicação impossível do objeto no estado bruto, nem uma reduplicação impossível do sujeito no estado bruto, ela não é nem puramente objetiva, nem puramente subjetiva; é uma síntese modificadora de duas ordens, sinal de uma dupla presença que, necessàriamente, transcende o sinal. Melhor dizendo, uma dupla presença: um ato psíquico não é "causado" ùnicamente pelo subjetivo, não é "causado" ùnicamente pelo objetivo: é o sinal da síntese parcial, limitativa, seletiva, provisória dos dois têrmos.

2. Os asteriscos (*) indicam as notas no fim do livro. Ver pág. 115.

Vê-se bem, espero, que isso não tem nada a ver com o idealismo, pois é a negação do idealismo! Certamente, o mesmo objeto será diferentemente percebido em virtude do plano de organização primária, da história e da situação do sujeito: todos os dados que modificam o filtro e se destinam a outros aspectos do objeto. A mesma mulher: essa mulher, Sr.ª X., será diferentemente percebida (e não sòmente "julgada") por um adolescente, por um bebê, por um cego, por um velho, por um homossexual, por uma outra mulher, por um neurótico..., por um cachorro, por uma pulga, por um marciano hipotético. Será um setor da realidade "Sr.ª X." que será percebido, filtrado, enquadrado, deformado, desenvolvido, enriquecido em todos os casos. * Um setor da realidade que não respondesse, de maneira alguma, a nenhum quadro ou filtro esforçar-se-á em vão para ser real, não poderá ser imaginado, se não está no plano humano, pela reflexão ou revelação, mas então de uma maneira menos direta ainda, mais analógica do que pela percepção.

Tôda "nova" percepção só é possível se o sujeito "puser aí algo de si" isolando na imagem um detalhe que permita, por analogia, a *transferência* de uma experiência conhecida sôbre a experiência nova, e então enquadrar a novidade na organização, na história e na situação do sujeito. As experiências de W. Birkmayer (Viena) permitiram isolar na percepção aquilo que o autor chama "detalhe crítico", quer dizer, um certo detalhe oferecido pelo nôvo objeto e passando pelo filtro do sujeito, detalhe que permite ao sujeito "re-conhecer" o objeto (mesmo sendo êle inteiramente nôvo) — transferindo sôbre êle dados já conhecidos. Até um certo ponto, todo o conhecimento é *re*-conhecimento e transferência. Birkmayer partia aliás das experiências do príncipe A. Auersperg (Viena), que tiveram como resultado estabelecer aquilo que chamou a "correspondência coincidente", quer dizer, coincidência de dois caracteres pré-ajustados — subjetivo e objetivo —, que forma uma correspondência (ou, de acôrdo com V. von Weizsäcker, uma "coerência") real e significativa entre as duas ordens. Não se trata aí de causalidade linear (realismo ingênuo ou idealismo), muito menos da incompreensível teoria do paralelismo psicofísico, mas de um *isomorfismo* real entre as duas ordens, decifrável em símbolos significantes para as duas.

Todo ato psíquico é, pelo menos, ensaio de comunicação isomórfica e pode ser considerado como *símbolo* (*sym-ballein*). É *pars pro toto,* não sendo nunca comunicação total; essa *pars* é tão significante para motivação do sujeito (resultante de seu plano de organização específica, de sua história individual e de sua situação) quanto para a realidade objetiva do mundo (colocada na valência do setor percebido).

O símbolo é ambivalente, pois resulta da limitação subjetiva de um setor do mundo; a ambivalência psicanalítica, tanto como a projeção e a introjeção, não é senão um caso especial dessa ambivalência primária própria do conhecimento: o símbolo é, com efeito, ao mesmo tempo "opaco", limitado, transposto, filtrado, e — "transparente", transubjetivo, transcendente, significante. O símbolo é uma "chave" do conhecimento: as fechaduras da realidade só se abrem com a ajuda de chaves específicas; e essas chaves só abrem determinadas portas, não existe chave-mestra. Sabe-se que a etologia moderna (psicologia comparada à animal) fala do princípio da "chave": a motivação do animal corresponde a certos sinais para realizar os esquemas da ação específica. A ação humana é, em princípio ilimitada, mas é igualmente desencadeada pelo ajustamento da chave na fechadura.

É evidente que a motivação não deve ser de maneira nenhuma consciente no seu conjunto; não pode mesmo ser em sua totalidade, envolvendo o produto das motivações filo e ontogenéticas do qual ela é o resultado dialético. Uma parte das motivações emerge à consciência e atinge por isso até um certo grau idêntico às determinações voluntárias; não só uma grande parte das motivações permanece inconsciente mesmo no ato consciente, mas ainda a reflexão pode mistificar-se naquilo que concerne à gênese das motivações conscientes. A falta de motivação adequada ou a predominância de uma outra motivação podem conduzir a curiosas carências de percepção.

Um homem passeando por uma rua talvez só preste atenção às mulheres bonitas. Sem estar consciente, notará tôdas que passarem por êle. Um homem gordo esbarrou nêle; os seus sentidos devem ter registrado alguma coisa dêsse encontro, mas perguntado, êle ignora tudo dêsse fato que, por falta de motivação, não foi "percebido".

Em compensação, os detalhes registrados e não conscientemente "percebidos" podem ser reproduzidos desde que a motivação mude: as experiências taquistoscópicas de Otto Poetzl (Viena) provaram que detalhes do sonho reproduzem detalhes da visão taquistoscópica não retidos pela consciência dos sujeitos.

Em resumo: conhecimento não é nem espelho puro, nem criação integral, mas o encontro ativo e selecionado, ou símbolo (*sym-ballein*) da introjeção do mundo pelo sujeito e da projeção do sujeito sôbre o mundo. Em nenhum processo psíquico, existe "psicogenia" pura, nem a "somatogenia" pura, mas um encontro sujeito-mundo onde a contribuição psicogenética, ou a contribuição somatogenética, pode ser predominante. Os atos psíquicos são símbolos no sentido forte dessa palavra, e não no sentido enfraquecido do realismo ingênuo ("não é mais que um símbolo, modo arcaico, neurótico, infantil de percepção!"), ou no

sentido diminuido do idealismo ("o que é a realidade? Só os símbolos que emanam de nós nos são acessíveis. . . "). Os atos psíquicos simbolizam a realidade do mundo, filtrando-a e selecionando-a, mas também a motivação interior do organismo vivo, fenômeno complexo do mais alto grau.

A transferência, a contratransferência, a resistência, a projeção e a introjeção — descobertas essenciais da *praxis* psicanalítica — não são "anomalias" devidas à situação mágica de psicanálise, mas ao contrário, leis fundamentais e normais de conhecimento, isoladas corretamente na situação experimental psicanalítica.

Certamente, outras acepções do têrmo "símbolo" (por exemplo, a de Lacan) são absolutamente legítimas; mas nós insistimos heurìsticamente na de símbolo como característica de todo o encontro do sujeito com o mundo, porque nos permite abordar por outro lado um desenvolvimento criteriológico unificado; além disso, a noção de "símbolo" em psicanálise perde nesse quadro seu caráter esotérico, não sendo mais do que um caso mais ou menos especial da lei geral do conhecimento *pars pro toto*.

Além do mais, o mundo não sendo sòmente "Não-Eu", mas também o "Ego-objeto" — nossa própria alienação, a reificação de nós — todo o comportamento é "psicossomático" e compromete o Eu e o mundo.

3. Dialética do concreto e do abstrato.

Alguns peixes (carapau) ou pássaros (pintarroxo) reagem agressivamente à face anterior (abdominal) de um outro indivíduo macho durante o período de acasalamento; a face anterior do macho apresenta uma coloração vermelha. Um simulacro experimental bastante grosseiro, e só lembrando de uma maneira bem distante as formas do animal, mas cuja frente é pintada de vermelho, é suficiente para provocar a agressão; em compensação, um rival real que tenha tido coberta a frente vermelha para a experiência não provoca nenhuma agressividade. A coloração vermelha da parte anterior do corpo é um "sinal", um "esquema" que significa a presença de um rival e desencadeia um comportamento adequado.

Refletindo-se, encontra-se aí uma *concretização* da realidade, mas paradoxalmente também uma *abstração* primitiva. Por um lado o rival só é atingido graças a seu sinal distintivo, concreto; o rival é sempre vermelho; no mundo dos carapaus ou dos pintarroxos, a côr vermelha de um indivíduo tem uma significação unívoca e necessária. Estamos mergulhados no concreto; o vermelho aqui não faz parte evidentemente do mundo das idéias, mas sim do mundo de coisas que estão bem em

seu lugar. Por outro lado, sendo o vermelho tão concreto, de tal maneira "coisa", é suficiente assim mesmo para significar unìvocamente aquilo que êle "é"; então, tudo o que é vermelho é o sinal unívoco do rival; basta prestar atenção sòmente a êsse entre outros sinais (forma, tamanho) que parecem ser menos unívocos; é suficiente se abstrair êsse sinal de um complexo significante para se estar de posse de um critério de conhecimento, de uma certeza...

Evidentemente, o animal não faz as reflexões acima; age *como* se as fizesse, e é o homem, eu na ocorrência, que as faço em seu lugar — para denunciar o êrro. Mas vê-se, graças a êsse artifício, que a abstração primária não é própria do homem, pois *a abstração se faz pela escolha dos detalhes concretos* e é o motor de todo o comportamento; o próprio do homem é a reflexão secundária a respeito da abstração: o animal se abstrai sem o saber (não abstrai sua atividade de abstração); o homem sabe que se abstrai — abstrai sua faculdade de abstração, controla-a, dirige-a como a um instrumento.

A abstração isola o sinal que faz com que um fenômeno tenha significação. Isola um caráter de reconhecimento, um "detalhe crítico". Sem o isolamento dêsse caráter, sem abstração, nenhum comportamento é possível e, portanto, nenhuma vida, porque cada fenômeno ficaria sendo então inteiramente coisa: unívoco e incomunicável. A reificação seria total. Mas, paradoxalmente, a abstração age, ela também, no sentido de uma possível reificação: abstração corre o perigo de reificar o sinal, de o colocar em lugar do fenômeno que significa. Essa reificação é provada experimentalmente pela apresentação de simulacros; o "vermelho" não é então a significação adequada e transparente de uma presença rival, mas uma "coisa" opaca. O "vermelho" é "coisificado", torna-se um sem-sentido: não existe nada mais que o sentido abstrato no sentido forte da palavra: abstrato de tôda a realidade, quer dizer alienado de sua realidade e de sua significação. Mas a abstração é a fiadora do comportamento, do progresso, do conhecimento — da vida, acabamos de dizer! Pois nenhum conhecimento é possível sem a comunicação de um e de outro caráter significante, sem decomposição um pouco artificial, mas necessária, da totalidade do fenômeno: decomposição em subfenômenos comuns, logo, um pouco alienados e opacos... Aqui, o conhecimento pelo carapau não é diferente do conhecimento do maior filósofo; a dialética da realidade põe os dois à prova; assim, o filósofo pode enganar-se mais freqüente e profundamente que o carapau.

O pensamento abstrato não é o "contrário" do pensamento concreto: o concreto e o abstrato são as duas faces dialéticas da mesma seqüência que termina no encontro do cognoscente e do conhecido.

Minha cadela Zwacki gosta, depois do jantar, de brincar com uma das bolas de borracha que estão à sua disposição e das quais algumas são pintadas de vermelho-vivo. Como ela está sempre perdendo as bolas, eu as guardo num armário. Em regra geral, seja espontâneamente para me mostrar o seu desejo de brincar, seja porque ouviu a palavra "bola", Zwacki corre para o armário, e senta-se diante dêle com uma expressão de espera impaciente. Mas algumas vêzes não se dá ao trabalho de ir até ao quarto em que se encontra o armário; senta-se diante de qualquer outro armário onde a bola nunca está, mas onde se guardam coisas "interessantes" (biscoitos, chocolates, etc.). Não que ela deseje um biscoito: se lhe oferecer, recusa e mostra que quer outra coisa: a bola. Em compensação, não se sentará diante de um armário onde se acham objetos que não a interessem (papéis, dossiês, etc.). Se existe confusão é porque existe um "denominador comum"; existe, nesse êrro, uma abstração (armário dos tesouros; o sinal, são os tesouros que fazem com que o armário interesse), mas também reificação extrema (logo não importando qual o armário dos tesouros). Quando ponho a bola em cima de minha mesa de trabalho, Zwacki fica em posição diante da mesa e a olha com cobiça. Ùltimamente, vendo sôbre a mesa um ôvo de páscoa vermelho, ela se comportou como se estivesse diante da bola: houve falso reconhecimento por "abstração" (mas, ao mesmo tempo, "reificação" muito concreta!) de algumas características: tamanho aproximado, côr (ou, mais exatamente, intensidade de coloração), etc.

Há nesse comportamento como uma fixação de certos detalhes críticos do *stimulus* "bola" ou "armário dos tesouros": abstração de certos caracteres — abstração que garantiu a aprendizagem, o progresso; ao mesmo tempo, concretização errônea, causa de "disteleologia" que nós podemos pôr em paralelo com as razões rígidas da neurose (tal como o comportamento do carapau...).

Vê-se: o êrro é o isolamento inadequado de um detalhe crítico que foi fixado e que provoca uma repetição (dessa vez inadequada) do comportamento. O êrro é uma pseudo-síntese, uma síntese prematura. É ambivalente; é verdade parcial, ensaio de síntese, ensaio de solução.

O concreto total é império da "reidade"; é coisa total, alogia, não-conhecimento e não-vida; mas abstração total, se fôsse possível, sê-lo-ia também; é necessário o afastamento do concreto para viver e progredir, mas essa separação pode-se tornar nova alienação se esquecermos que o sinal só vale para as coisas concretas; a abstração pode ser mortal alienando-se êsse sinal. *O concreto é opaco e incomunicável — sempre inteiramente "outro"; abstração tenta uma síntese alienan-*

do lhe certos sinais que são analògicamente reproduzidos, repetidos, generalizados, desindividualizados no progresso do conhecimento.

A repetição é efetivamente necessária ao conhecimento: o nôvo só pode ser atingido se possuir em comum com o conhecido alguns sinais que não lhe são estritamente característicos. O nôvo puro, já se viu, é estritamente incognoscível. Não será errado, então, relacionar-se o *princípio de repetição,* conhecido em psicanálise como a *aprendizagem.* A aprendizagem se faz por experiências e por erros, logo por repetições mais ou menos adequadas e, por extensão, por analogia do conhecido ao desconhecido. Êsse princípio de repetição, que a transferência mostra sob o seu aspecto inadequado e opaco na situação analítica, está longe de ser por si mesmo "neurótico" ou mesmo de estar sob a dominância do "impulso de morte". Aqui ainda, a absolutização de um pólo dialético levou a uma descrição mais ou menos esotérica. Pois o princípio de repetição faz a própria continuidade do conhecimento, como a transferência analítica faz a própria continuidade da história concreta e única, de tal ou tal assunto. O êrro é verdadeiramente a opacidade da verdade, como a repetição neurótica é a opacidade da história pessoal. O êrro e o "impulso de repetição" não estão ao "lado" do conhecimento, mas são o oposto dêle, enquanto o conhecimento humano se situa na história, na limitação, na ambigüidade do símbolo.

E a história humana, como o conhecimento humano, consiste em deixar atrás de si sínteses provisórias para chegar a novas sínteses mais adequadas ao plano do amadurecimento. Por isso, o plano ultrapassado torna-se um símbolo, de mais a mais, opaco; podia ser necessário para o desenvolvimento; mas se não fôsse ultrapassado, se continuasse "fixado" a êsse símbolo arcaico, tornar-se-ia valor negativo, não-valor, do ponto de vista de tornar-se pessoal. Tôda a dialética do "bem" e do "mal" se mantém no ultrapasse dos valôres relativos a um estágio dado do desenvolvimento; êsses valôres relativos tornam-se, nesse nôvo plano, não-valôres relativos. Tanta relatividade não tem nada a ver com o relativismo, pois não se trata de "indiferença" — bem ao contrário! —, mas de adequação a um *vir-a-ser.* [3]

4. Simbolização progressiva na personalização.

Pois o símbolo, sendo sinal do encontro do cognoscente e do conhecido — mas encontro no vir a ser e no relativo —, deve, já vimos, ser uma *etapa provisória,* que se atinge para ultrapassá-la... é sempre uma síntese pesada de uma nova tese que chamar-se-á antítese; e não se trata do "eterno retôrno", mas sim de uma espiral ascendente, e de um dinamismo potente, visto que o "retôrno" se faz sôbre planos

3. Ver adiante, pág. 67.

diferentes, com um sentido nôvo, uma significação "mais alta" ou mais "profunda"; é exatamente essa espécie de "turbilhão" que o P. Teilhard de Chardin escolhia para ilustrar a personalização filogenética, e que é, como se vê, a mesma para a *simbolização progressiva do conhecimento no processo de personalização* ontogenética.

Êsse progresso, para ser verdadeiro, só pode ser dialético, pois o símbolo não seria mais que pseudo-símbolo, pseudo-síntese, falso encontro, se êle fôsse total, absolutizado, seria inteiramente opaco; uma vez que sua função é ambígua, transparência e opacidade, encerramento e preparação: em uma palavra dialético. Tôdas as síndromes psicopatológicas podem, quaisquer que elas sejam, e isso sem nenhum artifício, podem ser reduzidas a um êrro de dialética, ao isolamento e à absolutização de um ponto de vista do diálogo, a uma síntese prematura, a opacidade de um "momento" do desenvolvimento... — em uma palavra à alienação e à reificação. Mas a alienação é o tributo da história: tornar-se "si-mesmo", é se realizar, mas também na finitude da história é ainda alienar-se de certa maneira. O símbolo é certamente um sinal da imperfeição, da finitude, da relatividade, mas antes de tudo sinal do desenvolvimento histórico, pois designa sempre uma realidade mais verdadeira, mais profunda, que ultrapassa a etapa presente. Hegel e Marx mostraram que um desenvolvimento não é um simples crescimento quantitativo; o desenvolvimento fecundo é sempre nêle mesmo contraditório; é sempre crítico, feito de separação e de encontro em uma nova riqueza. Na história, um tal encontro não pode ser jamais definitivo, mas é normalmente "mais rico" que o precedente, e "menos rico" do que aquêle que surgirá. Em si próprio, é sempre a imagem de um encontro definitivo que não se processará no "vir-a-ser" da história, pois significará o fim dessa. É curioso verificar-se como é difícil permanecer constantemente "dialético" quando se examina o símbolo; é que existe nesse "um princípio de indeterminação" como aquêle que Heisenberg descobriu em microfísica; ou mede-se a facticidade do símbolo ou sua função transcendente. Hegel via sobretudo o retôrno do espírito a si mesmo; Marx opondo-se a Hegel, * via o movimento progressivo da matéria; Freud, redescobridor do símbolo, via nêle a face arcaica, regressiva; Jung, ao contrário, tem tendência a reduzir a realidade a essa imagem ambivalente com que se apresenta aos nossos olhos; a realidade sem transcendência do materialismo não é mais que mau sonho para o espiritualismo; — o psicologismo e o organicismo em psiquiatria; a ação da hereditariedade e a do meio: — tôda a ciência do homem é destruída pelas falsas alternativas dos antigos sizígios gnósticos que só podiam ser ultrapassadas e superadas por uma doutrina da encarnação do espírito e da espiritualização da carne.

Ora, uma doutrina só pode ser ao mesmo tempo *realista* e *simbolista,* admitindo o conhecimento progressivo de um mundo real que o homem é convocado a tornar cada vez mais humano.

5. Além do símbolo?

O símbolo, produto do encontro do cognoscente e do conhecido, é sempre, acabamos de dizer, ambíguo, contraditório: emergindo da relatividade do desenvolvimento histórico, um encontro definitivo e absoluto significaria identidade unívoca e perfeita, traria *eo ipso* o fim das hesitações humanas... O símbolo é essencialmente histórico, fruto do desenvolvimento. Há, entretanto, subentendendo êsse desenvolvimento, um princípio que torna essas etapas necessárias e que seria assim o princípio mesmo da história e de tôda evolução: um princípio supradialético dêsse diálogo incessante? Tôda a história — o diálogo inteiro do conhecimento — não seria ela própria um vasto desenrolar de símbolos daquilo que está além da simbolização? O desenvolvimento da consciência não seria um encaminhamento para aquilo que é a fonte e fim de todo o desenvolvimento e de todo conhecimento relativo, o Ponto Ω do P. Teilhar de Chardin? Ou o verdadeiro seria o contrário, que tudo aquilo que o homem procura além dos símbolos, e crê ser imutável, absoluto, transcendente à relatividade — que tudo isso seria mitoalienante, mistificação, projeção ilusória de sua miséria?

E é efetivamente certo que êsse é bem o caso *quando o homem guarda como definitivo e absoluto um símbolo adquirido em sua história e que é necessàriamente ambíguo e provisório.* Poderá ser diferente na limitação do desenvolvimento? E a definição mais dogmática é, ainda, uma síntese bem provisória e aproximativa. Absolutizar o conhecimento qualquer que seja êle, mesmo o mais sublime e o mais ìntimamente certo, é a tentação do gnosticismo; não ver aí mais que uma experiência fechada sôbre si mesma e não supondo nenhum prolongamento em direção às fontes arquetípicas é a do agnosticismo relativista.

Pois o símbolo de todo o conhecimento sendo como um compromisso entre o cognoscente e o conhecido é pela mesma transcendência de um, mas também pela imanentização, redução do outro. O símbolo, é necessário repeti-lo bem, é sempre opaco ao mesmo tempo que transparente: significa sempre queda do ser na existência limitada, mas *também* elevação da existência para mais ser. O símbolo nunca é elementar, não é uma mônada, abre caminhos de analogia para outros símbolos mais adequados ao ser. O símbolo é sempre separação, mas é antes de tudo elo — com as regiões ainda veladas do ser; nenhum símbolo pode ser encerrado adequadamente nas categorias do individualismo abstrato, do racionalismo suficiente a êle mesmo, do positivismo ingê-

nuamente realista. Uma verdadeira ascensão dialética da consciência é sempre feita de tais ambigüidades. Infelizmente, a teoria do conhecimento servindo de preâmbulo a uma certa dialética (aliás fecunda), não vai além da afirmação: a consciência é o reflexo da natureza. Certo; mas o *reflexo* só não é *encontro*. O reflexo não daria nunca mais que o refletido. A consciência não seria senão a fotografia da natureza. Não seria o fermento, nem seria a semente. Ora, acabamos de ver nesse capítulo, a mais simples percepção é uma fecundação da realidade. A natureza se desenvolve até o plano da consciência: lá, começa a se reconhecer e a se dirigir: a se dirigir conscientemente, historicamente. No plano humano, a consciência transcende à evolução da natureza; não só faz segui-la, mas dela se encarrega. Mas nenhuma etapa dessa evolução pode ser definitiva. A absolutização de qualquer experiência humana é um êrro sôbre o ponto de vista humano; mas também a negação de uma experiência mesmo aberrante o é igualmente. Êsse paradoxo é particularmente agudo na experiência religiosa, que coloca o homem de repente diante do infinito, preservando-o contra essa condição inumana pela relatividade de suas expressões.

Talvez seja permitido imaginar-se uma síntese certamente irrealizável na história, que reconciliaria a grande contradição do pensamento ocidental. Nessa contradição, Deus é ou o Outro absoluto, e que se faz homem no relativo da *kénosis*, ou é a projeção da alienação humana, a qual será inteiramente ultrapassada um dia pelo Homem absoluto. O Ocidente produziu símbolos mais vigorosos, mais dinâmicos, para levar adiante a história humana; ao mesmo tempo, tomado, talvez, de vertigem nessa subida, foi sempre obcecado pela tentação de crer na univocidade dêsses símbolos, de reduzi-los a uma imagem fixa. Também, o Ocidente, libertou a concepção de pessoa humana de suas limitações, tanto individualistas quanto coletivistas, esmagando-a constantemente sob os dogmas de um pensamento unilateral e rígido.

2

A Pessoa e o Símbolo

1. A pessoa e os símbolos religiosos.

Seria, sem dúvida, interessante prosseguir na evolução dos fatôres que conduziram o Ocidente latino e germânico, católico-romano e protestante, às concepções individualistas, positivistas, racionalistas do homem e do mundo. A psicologia foi de certa maneira o teste dessa evolução de pensamento. O homem, enquanto sujeito do conhecimento, influencia evidentemente a representação que êle se faz dêle mesmo enquanto objeto do conhecimento. Inversamente, a representação que êle se faz dêle mesmo influencia também suas atitudes e seu comportamento. Portanto, é ingenuidade acreditar que a psicologia, principalmente a psicologia dos motivos profundos do comportamento, possa existir fora de todo sistema filosófico, como ciência natural pura; tanto mais que a mesma ciência natural "pura" não pode existir fora de uma concepção filosófica da natureza e do mundo. Mas parece que o pensamento ocidental é pouco inclinado a unificar seu conhecimento do mundo. Essa unidade só é possível (contrariando as aparências) com a condição de se admitir que *todo o conteúdo do conhecimento tem*

1. O texto dêste capítulo corresponde, aproximadamente, ao ensaio publicado sob o título **"Pour une connaissance symbolique de la personne humaine"**, em **Recherches Débats**, n.º 21, novembro de 1957, págs. 107-122, Arthème Fayard.

uma relação de analogia com os outros, e que em todo o plano de conhecimento pode-se, pois, descobrir o símbolo de um conhecimento mais profundo e mais alto. O pensamento não é "retilíneo", como é a lógica racionalista e a redução casualista. Desenvolve-se em "espiral"; tal foi, por exemplo, o pensamento dos Pais da Igreja grega desde São Clemente de Alexandria e Orígenes até São Gregório Palamas.

Uma concepção viva da pessoa só é possível num pensamento analógico e cósmico. * Em um pensamento retilíneo e nominalista, a pessoa torna-se fatalmente um *indivíduo abstrato* a menos que desapareça num *conceito coletivo*.

Começa-se a "redescobrir" a *pessoa* em filosofia e psicologia. Mas êsse conceito é ainda constantemente nominalista e racionalista. Também, fala-se muito hoje em psicologia de "espírito", de "liberdade" e mesmo de *homo religiosus*, mas êsses são algumas vêzes conceitos puramente abstratos, das "qualidades" do Ego, sempre concebido como isolado e individualista. A *pessoa* não é sòmente um ponto de encontro do indivíduo com Deus (um Deus abstrato!). *É o símbolo vivo e real de todos os encontros possíveis entre um Deus concreto e o Homem concreto.*

Não sendo Deus nem o Homem conceitos abstratos, êsse encontro não pode ser puramente "interindividual". Exige uma comunidade: a revelação de uma comunidade transcendente teândrica e a elevação de uma comunidade humana à transcendência. (O Mistério da Igreja não poderia realizar-se no espaço vazio das normas jurídicas.) Com efeito, a pessoa não é o indivíduo "em face" de Deus. Não é o Ego em face da sociedade, e menos ainda o "espírito" abstrato ou a "idéia" do homem ou o Si junguiano. Aqui a Igreja do Oriente nos permite mais fàcilmente melhor compreender o que é a pessoa. É verdade que essa compreensão não é racionalista: é uma "gnose" (mas não gnosticismo!). Só pode ser realizada se se acreditar no Mistério de uma Trindade pessoal e da Encarnação do Filho de Deus. O Ocidente tem mêdo dessas analogias, pois a própria teologia é aí racionalista e nominalista. Ela teme que, falando-se dessas analogias, não chegue a deduzir aí (!) a "Supernatureza" da "natureza". É ainda um efeito do pensamento "retilíneo" e causal. É bem evidente que se deve impedir a "Supernatureza" de ser uma conseqüência da "natureza". Para um pensamento unificado ("em espiral"), qualquer coisa na natureza é um símbolo mais ou menos obscuro do conhecimento supremo. O nôvo nascimento na graça, a Redenção e a Glorificação são, sem dúvida, *absolutamente incomensuráveis* à psicologia do homem "natural", mas essa psicologia possui, como reflexo, um símbolo daquilo que o Homem nôvo é na Graça e mesmo daquilo que um Deus pessoal é na Encarnação.

A psicologia nunca interessou aos Pais da Igreja, pois só falavam de uma antropologia cristã, isto é, do Homem nôvo, participando da graça e unido ao Verbo encarnado. Mas nós vivemos no século XX; devemos em nossa época partilhar de suas preocupações, mesmo baixas como possam parecer a alguns, a fim de, por elas, procurar respostas eventualmente mais elevadas...

Tudo isso não é mais do que uma observação à margem de um ensaio sôbre um aspecto particular da psicanálise — aspecto que no princípio do trabalho chamamos de "personalista" — *e que nada tem a ver com uma apologética.* Não seria compreender o nosso pensamento taxá-lo de "missionarismo", etc. Não falamos quase nunca de religião num tratamento psicanalítico. Não fazemos mais que analisar tranqüilamente os problemas religiosos, se existirem, e verificamos que êles também podem ser fortemente alienantes para a personalidade humana; pois mascaram muitas vêzes "complexos impulsivos" e "mecanismos de defesa". É isso que interessa primeiramente trazer à luz, pondo-se em evidência uma certa religiosidade (ver também o Capítulo 8).

Êsse preâmbulo é só uma hipótese para nós mesmos; pois todo psicanalista, seja positivista ou cristão, tem uma visão do mundo. É sempre lamentável que essa visão lhe fique inconsciente, porque influencia então insidiosamente o trabalho psicanalítico. O psicanalista fica nesse caso na mesma situação dos seus pacientes neuróticos, que, também, ignoram os verdadeiros motivos de seu comportamento.

Parece-me nesse contexto que a "gnose" cristã (não o gnosticismo!) é a única *Weltanschauung* que seja verdadeiramente "católica", isto é, nem *sòmente* racionalista, nem *sòmente* irracional, mas considera a unidade da pessoa num mundo de conhecimento *unificado.*

2. Neurose, fixação, heresia existencial.

Em compensação, a neurose é sempre o exagêro dos valôres relativos. Nós lhe chamamos às vêzes *heresia existencial.* * Essa concepção da neurose não é pròpriamente espiritualista (isso ainda seria o exagêro unilateral de um ponto de vista). Sabemos por experiência que Freud teve plenamente razão de indicar como causas da neurose uma *regressão* ou uma *fixação* a um estágio *caduco* de desenvolvimento. Uma etapa do desenvolvimento é boa enquanto é etapa; mas tem um aspecto negativo, caráter alienante, quando ela deveria ser ultrapassada, mas permanece "absolutizada". A fixação da pessoa é um estágio antigo, fixação que impede o amadurecimento harmonioso, é desde logo, *no mundo dos valôres,* uma heresia existencial: impede a pessoa humana de se ultrapassar contìnuamente, de desenvolver suas possibilidades de

ser pessoa completa; impede a pessoa de tornar-se um símbolo transparente de Deus e do mundo.

Acreditamos que os símbolos devem não sòmente ser reduzidos à história impulsional, como em psicanálise freudiana, mas também transpostos para os círculos superiores da "espiral". Cada psicanalista certamente observou que durante um tratamento, os mesmos complexos, os mesmos símbolos, voltam várias vêzes, mas que têm em cada repetição uma *significação* mais profunda ou mais elevada. O mesmo ato ou a mesma imagem podem ter uma significação impulsional e uma significação espiritual. Uma imagem erótica pode significar um complexo sexual, mas também uma atitude religiosa. A imagem do pai pode significar um estágio infantil do desenvolvimento, mas também uma atitude original e autêntica com relação a Deus. Freud introduziu na psicanálise o conceito fecundo de "superdeterminação"; mas, para êle, êsse conceito é ainda essencialmente biogenético. Não se deve dar aos símbolos uma interpretação sòmente espiritualista. Em ambos os casos arrisca-se a reforçar a neurose (a "heresia existencial"): no primeiro caso, reforçando-se as fôrças desintegradas do Id; no segundo caso, reforçando as fôrças desintegradas do Superego.

3. O símbolo, característica da existência pessoal no tempo.

Para bem compreender nossa "psicanálise personalista", não é suficiente conhecer o "preâmbulo" da gnose (não o gnosticismo!) religiosa, mas também, mais positivamente, nossas hipóteses psicológicas. *

A concepção do *símbolo* é central em todo o modo de conhecimento; e é notável que tenha completamente desaparecido na psicologia do século XIX. Devemos ser reconhecidos a Freud que a reintroduziu na psicologia, se bem que, na sua maneira de pensar, o símbolo seja sempre um *ersatz* de pensamento lógico.

Para compreender as possibilidades criteriológicas que oferece o símbolo, consideremos um instante o objeto da psicanálise.

Ela se ocupa na *história* da pessoa, história que só se torna compreensível através dos símbolos múltiplos concretizados no comportamento do sujeito (sintomas, sonhos, atividades, atos falhados, estágio de desenvolvimento, produção artística, etc.). *A pessoa se revela no tempo graças ao símbolo.* Podemos afirmar que *o tempo* (ou, se se preferir a história) *é o fator primordial que torna a simbolização possível e necessária.* * Num estado de vida fora do tempo, o símbolo é supérfluo e impossível; como diz o apóstolo Paulo, enquanto durar a imagem dêsse mundo, nós não podemos ver face a face, mas só confusamente, num espelho. É interessante acrescentar que o apóstolo

mesmo ilustrou êsse pensamento com as fases do desenvolvimento psicológico: êle observa que a criança pensa e age como criança, que o adulto pensa e age como um adulto; e que de tôda a maneira nosso conhecimento é imperfeito e parcial. É exatamente o pensamento de nossa psicanálise personalista, se bem que nós só o apliquemos no plano do desenvolvimento *psíquico*.

Discutiu-se muito sôbre estruturas e funções psíquicas. Essa discussão faz parte do pensamento positivista e nominalista. Esquece-se que uma *estrutura* é pura abstração se ela não se revela històricamente capaz de funcionar; inversamente, a função é igualmente abstração pura se ela não cumpre um papel de estruturação próprio ao organismo.

A êsse respeito, é importante observar-se que a maioria das noções da psicanálise e da psicologia são nominalistas: são, por assim dizer "hipostasiadas", "personificadas"; tornam-se mitos tirânicos porque seu valor, puramente simbólico, é esquecido; o Id, o Superego, a "repressão", "as instâncias" ou as "camadas" psíquicas são mitos na maioria das vêzes privados do seu valor simbólico. (Experimentou-se "desmitizar" a teologia com a ajuda da psicologia. Mas é necessário antes "desmitizar" a psicologia. *)

4. O símbolo, conhecimento imperfeito.

Podemos pois dizer que uma função (seja normal ou desadaptada, retardada ou acelerada) é símbolo de uma estrutura que se comunica pela história. A estrutura é ao mesmo tempo origem genética da função (é êsse o ponto de vista redutivo ùnicamente conhecido pela psicanálise clássica) e fim ou meta da função. A função concreta que nós observamos na história do sujeito, portanto no tempo, é o símbolo mais ou menos transparente — logo mais ou menos opaco — da estrutura. É mais ou menos transparente porque indica que a estrutura se *realiza* concretamente na função. É mais ou menos opaca porque a estrutura, estando sujeita à história, *nunca se realiza completamente* na função, mas só aproximadamente. Com efeito: todo conhecimento é imperfeito, não é senão um espelho do conhecimento total; mas é contudo um conhecimento cujo caráter próprio é desenvolver-se no tempo, tender para uma realização completa quando o tempo fôr ultrapassado.

Sendo uma *realização,* mas uma realização *imperfeita,* pode-se dizer que o símbolo tem duas faces: uma que é aberta para o conhecimento que o transcende; outra que é misteriosa e incompreensível. O símbolo não é nunca "imagem" ou "fotografia", mas sempre *symbolon,* mensagem, encontro, apêlo... Por exemplo, um símbolo num sonho é sempre sinal para o passado histórico do sujeito, mas também

para o seu futuro, para as suas aspirações pessoais e para suas possibilidades de desenvolvimento, para sua missão no mundo. *A análise psicológica é sempre acompanhada da síntese pessoal* (que nós chamávamos antes "síntese existencial" para bem marcar seu caráter de passagem histórica). Mas a psicanálise personalista pôde mostrar que o caráter simbólico (logo histórico e transcendente ao mesmo tempo) pertence particularmente não só às imagens do sonho, sintomas e outras produções fortemente superdeterminadas, *mas a tôda atividade psíquica*, porque tôda a atividade se desenvolve no tempo e tem uma história. A *percepção* mais "elementar" tem um caráter simbólico *e nos indica, portanto, um mundo de conhecimento transcendente.*

Já vimos que a percepção mais "elementar" não é nunca uma simples reprodução do mundo exterior, mas o resultado do encontro entre um sujeito dotado de um plano de organização e de uma história interna de um lado, e do outro um setor do mundo. A psicologia animal moderna mostrou que o animal forma, segundo seu plano de organização interna, uma *unidade ativa* mediante os setores do meio que êle seleciona segundo as "valências" que êsses setores oferecem às necessidades de sua "história". O animal é evidentemente muito limitado nessa unificação, enquanto a pessoa humana tende a realizar possibilidades ilimitadas. [2] O caráter simbólico da percepção implica um dinamismo transcendendo à simples imagem (ver Capítulo 1). Em todo o sujeito perceptivo, há como a "pré-figuração" da percepção possível; é isso que V. von Weizsäcker chamava a "prolepsis": existe, como se exprime A. Auersperg, "correspondência coincidencial" entre o sujeito da percepção e seu objeto; a palavra "coincidencial" é tomada evidentemente no sentido forte e não no sentido de "acaso". (É verdade que a noção de simples acaso é absurda fora do nominalismo; pois todo o contato com o mundo tem um caráter simbólico, o destino tem também um caráter simbólico para a pessoa humana.)

Um outro exemplo tirado da psicanálise pode ser dado pelo caráter simbólico do Superego freudiano. Para Freud, a consciência moral e o

2. É necessário observar que, em princípio, nada mudou pelo fato que nos graus inferiores da vida, o "indivíduo" não é um "sujeito" independente e não atinge o "vivido" subjetivo, pois êle nada mais é que um elo das reações instintivas próprias à sua espécie. A unidade ativa é formada nesse nível pela espécie e o meio que lhe é devido. **Observamos através da filogênese e naquilo que concerne aos organismos superiores — através da ontogênese a lei da personalização progressiva.** O gênio de Jung, aprisionado no esquema do pensamento positivista, interpretou essa lei de uma maneira completamente errônea, fazendo dela ùnicamente uma **individuação.** Ora, para um cristão, por exemplo, a mais alta eclosão da personalidade é garantida na comunidade da Salvação, e a Trindade é para êle o arquétipo indizível de tôda a vida pessoal. Aqui não pode tratar-se de nenhuma **individuação,** mas de uma "personalização" transcendente, da qual o pálido reflexo pode ser vagamente suspeitado mesmo na filogênese...

Superego eram idênticos; mais exatamente, a consciência moral não é mais que a ansiedade resultante do Superego repressivo. Êsse — e nós retornaremos mais longamente a êsse assunto no Capítulo 6 — é de origem narcísica: a libido que começa por amar o Ego é transferida pouco a pouco para um Ego ideal, quer dizer, sôbre uma imagem irreal do Ego, resultado das exigências da Autoridade. O Ego-Ideal, aceito como se fôsse real, se curva a essas exigências e combate todos os impulsos que arriscariam refutar a imagem ideal assim obtida. Narcísico em sua origem, o amor ao Ego-Ideal forma uma instância repressiva e agressiva à qual Freud deu o nome muito expressivo de "Superego". Êsse nome é muito expressivo, não se saberia traduzir melhor o caráter egotista, voluntarista e nominalista da "moral" (atéia ou pretendida religiosa), se ela não tiver resultado do amor de uma pessoa livre por outra pessoa livre, por uma comunidade de pessoas e por um Deus pessoal...

É evidente por outro lado que êsse amor livre e gratuito não pode ser atingido pelo homem, indiferentemente, em todos os estágios do seu desenvolvimento. Só poderá ser verdadeiramente realizado quando o conhecimento fôr feito "face a face" e não mais confusamente, "num espelho" — quer dizer, com a ajuda e por meio dos símbolos.

A psicanálise demonstrou que a teoria do Superego é baseada na observação fàcilmente controlável do desenvolvimento humano que vai do amor de si mesmo ao amor de outrem. Já vimos que cada estágio do desenvolvimento corresponde a setores definidos do mundo exterior ou do psiquismo objetivado. E a prática psicanalítica demonstrou que Freud não se enganava afirmando que o amor do Ego-Ideal é narcísico em sua origem e agressivo em seus efeitos.

Mas, feito isso, êle reduzia o problema a um de seus aspectos: o aspecto genético. Tal como o complexo, a imagem do sonho, o sintoma, mesmo a percepção "elementar", o Superego é, de um lado, um símbolo surgido do plano de organização e da história vivida, do outro, apreende uma estrutura objetiva. *O Superego é uma consciência moral concreta, que corresponde ao desenvolvimento do sujeito:* não é *a* consciência moral, mas uma consciência moral *histórica,* apreendida em suas realizações imperfeitas (ver Capítulo 6). Em relação à consciência moral, um Superego dado é, como todo o símbolo, ao mesmo tempo opaco e transparente; opaco, pois, é uma realização concreta, passageira e imperfeita de uma função que visa a transcendência. É ao mesmo tempo transparente, pois é o sinal do encaminhamento para a realização dessa função transcendente.

O Superego é, pois, ao mesmo tempo instrumento e obstáculo. É um instrumento de acabamento, pois uma estrutura que não funcio-

naria na história concreta não existiria; é necessário, pois, levar em conta o desenvolvimento tal como êle é dado e um Superego corretamente desenvolvido aproxima a pessoa da realização da consciência moral. O Superego é também obstáculo à execução, pois a história concreta, pelo fato mesmo de ela ser desenvolvimento, não permite a realização imediata e completa da meta; e um Superego está sempre longe de totalizar perfeitamente a consciência moral.

O Superego é pois um mal necessário, ou um bem relativo, em relação à consciência pura. Não convém quebrá-lo simplesmente! Mas também não devemos "reificá-lo" de uma maneira nominalista. Todo o educador sabe que a "liberdade" da criança não se obtém logo, que é necessário antes dar-lhe os modelos a seguir, proibindo-lhe certas coisas. No princípio, a criança se encontra num estágio de moral "heterônoma" (J. Piaget) e puramente formalista. Mas uma moral formalista é também o pior obstáculo à maturidade da pessoa. É entretanto a que é infelizmente mais difundida e que se traduz por uma preocupação ansiosa de perfeição, pelo ativismo e voluntarismo, por uma compatibilidade de méritos egoístas, e pecados formais. Essa moral jurídica é um fator neurótico: por um lado, a pessoa tem tendência a se identificar com o ideal de perfeição que se propôs a seu Ego; por outro lado, ela tende a recalcar tudo aquilo que a contradiz, e tende a tornar-se agressiva.

5. A ambivalência, característica do símbolo.

Já o Capítulo 1 começava — e ternimava — sôbre a ambigüidade necessàriamente inerente às nossas relações com o mundo. Penso que interessa nessa altura da exposição insistir mais particularmente sôbre uma teoria bastante "esotérica" da psicanálise: a teoria da *ambivalência.* Parece-me que poucas teorias psicanalíticas são tão bem fundamentadas quanto essa e tão mal compreendidas. Seria necessário, talvez, acrescentar: tão mal apresentadas. Pois é verdade que a psicanálise histórica contribuiu muito para êsse defeito de compreensão, fazendo dela uma curiosa categoria patológica, mesmo mágica, enquanto que a ambivalência da psicose (o têrmo é de Eugène Bleuler, o criador do têrmo "esquizofrenia") ou da neurose não são senão casos especiais e extremos dessa ambigüidade própria a tudo aquilo que é humano.

As páginas precedentes mostraram que a pessoa não pode esperar atingir em cheio o conhecimento e a liberdade em sua plenitude; na realidade da existência, tais aquisições não passaram de ilusões idealistas, engendrando o dogmatismo mais mistificador. Na realidade, a pessoa humana se desenvolve dificìlmente numa direção onde um espírito suficientemente aberto espera aproximar-se mais do conhecimento e da liberdade... No estado perfeito, essas categorias são transcenden-

tes à condição humana; aqui nós não vemos delas mais que os reflexos e os prolegômenos. E, ainda, êsses reflexos não são idênticos a êles mesmos; tornam-se mais claros à medida que a pessoa amadurece penosamente e se separa do amor narcísico para se dirigir a outras pessoas.

Ora, quem diz "desenvolvimento", "evolução", diz necessàriamente também "fracassos", "crises", "enganos", "erros". A psicologia sabe que a aprendizagem se faz através de tentativas e erros. Já vimos isso antes: os *símbolos* são experiências do conhecimento, o mesmo símbolo é, se se deseja, um instrumento de verdade e de êrro; em uma palavra *todo símbolo é ambivalente.* A ambivalência é a condição inerente a tôda a existência e não sòmente, como se acreditou, própria da esquizofrenia e da neurose. O homem normal corrige o seu idealismo ingênuo por uma adaptação mais flexível que o "doente". Mas todos os fanatismos, tôdas as loucuras sistematizadas, todos os extremismos consistem em esquecer a ambivalência do símbolo e aceitá-lo como verdade total. O totalitarismo crê na verdade absoluta de um símbolo, e, em conseqüência, no êrro absoluto de um outro símbolo. O mesmo processo rege tôdas as tendências totalitárias, tôdas as heresias, mas também todos os delírios psicopáticos: é a *reificação* do símbolo, isto é, a atitude nominalista em relação àquele que é hipostasiado ou antes considerado como "coisa".

O remédio ao totalitarismo não é nem o relativismo nem o ceticismo, mas uma abertura à transcendência revelada (e parcialmente oculta) pelo símbolo, porque só essa atitude torna possível o aprofundamento do conhecimento. Os símbolos são realidades vivas que nos levam, passo a passo, ao conhecimento; é necessário, pois, deixar-se influenciar por êles, sem atribuir-lhes um valor absoluto. Essa atitude é, como já vimos, o oposto de um ativismo utilitarista do perfeccionismo egotista. Ela supõe a possibilidade de contemplação pura, tão desconhecida de uma civilização utilitária e assimbólica. Supõe também uma certa humildade. Coisa curiosa, mesmo a psicanálise, como verificamos diàriamente, só é bem sucedida junto às pessoas espiritualmente humildes, que sabem aceitar-se tais como são — ignorantes, fracas — não como gostariam de ser. O mérito de uma psicanálise bem feita é ensinar aos doentes a paciência e a humildade necessárias para chegar a um conhecimento relativo dêles mesmos. A psicanálise é o contrário do ativismo e participa de uma atitude *contemplativa.* Falta cruelmente *contemplação* ao homem ocidental, mesmo sendo êle "religioso", porque geralmente êle compreende a religião como moralismo e procura de perfeição. Alguns autores quiseram ver na psicanálise a caricatura secularizada do sacramento da penitência. É antes uma contemplação secularizada; e cada época tem a contemplação que merece. Apesar de

todos os erros do sistema clássico da psicanálise freudiana com seu determinismo, seus sucessos terapêuticos são muito mais consideráveis que os de certas terapêuticas que pregam sem cessar a "liberdade", pois a liberdade não é dada inteira nunca, mas só pode ser obtida depois de uma difícil "liberação". A liberdade se encontra, além do mais, sôbre um plano inacessível a uma ciência positivista, qualquer que ela seja: supõe o renascimento da pessoa no amor e na graça. Há em Orígenes uma passagem admirável: retomando a palavra do Apóstolo que já citamos, êle diz que não sòmente nós conhecemos "como num espelho, confusamente" e não "face a face", mas que também os próprios santos não são livres "face a face", mas são livres "como num espelho, confusamente", imperfeitamente.

Essa imperfeição é inerente à vida temporal e carnal; mas não é desdenhando ou quebrando o espelho que se verá melhor! O ódio maniqueu da "matéria", do impulso, da "carne", faz esquecer que a matéria é condição de aperfeiçoamento e de liberação; porque só a *contradição* entre a determinação da carne e a liberdade do espírito provoca a liberação progressiva da pessoa. A consciência (nos dois sentidos da palavra) se revela na existência histórica, na contradição e no desenvolvimento, logo na ambivalência e no conflito. Pràticamente, os discursos orgulhosos sôbre uma liberdade realizável plenamente com os meios do nosso Ego levam ao refôrço do narcisismo e do Superego agressivo.

Pois a agressividade é o tributo da ambivalência. Freud acreditou dever introduzir a noção de um "impulso de morte" primário, ao qual a libido devia ser subordinada em última análise. Essa teoria pessimista e sob o ponto de vista biológico, fortemente sujeita à caução, só se torna possível através de um paralogismo. Parece simbolizar a perplexidade de um espírito genial, prisioneiro de uma lógica formalista e nominalista, desdenhoso de uma "gnose" que explicaria as analogias, as parábolas, os símbolos do nosso conhecimento ambivalente e contraditório. Concebendo a ambivalência, fora do plano cósmico que reconcilia as contradições, a morte, para Freud, não é evidentemente o "símbolo" do nascimento, mas "a meta da vida". Seu espírito não vê mais que um só têrmo da ambivalência; a destruição, o êrro, o ódio triunfam sôbre a vida e a verdade; porque essas últimas relativas e contraditórias, só são vistas "num espelho": "Escândalo para os Judeus, loucura para os Gregos!"

Mas, mesmo no plano dos conhecimentos psicanalíticos, é evidente que a evolução pessoal significa, de uma certa maneira, degradação, limitação e morte. *Todo nôvo estágio da evolução significa a morte do estágio procedente*: a fixação, a regressão, a neurose, seriam inconcebíveis sem essa lei. *Todo complexo significa degradação de uma fa-*

culdade arquetipal; todo o símbolo significa obscurecimento do conhecimento; todo o funcionamento significa consumo de uma função.

Mas é um absurdo existencial e um niilismo neurótico permanecer nessa constatação maniqueísta. *Pois cada estágio é também progresso, cada complexo é ensaio de solução, cada símbolo é aproximação do conhecimento, cada funcionamento é realização mais ou menos bem sucedida da estrutura arquetipal.*

6. A neurose, um drama religioso.

O que precede permitiu compreender que a neurose não é só um processo biológico, mas também um drama religioso; e, conseqüentemente, a psicoterapia não é sòmente uma medicação psicológica (se bem que ela o seja necessàriamente), mas também — quer se queira ou não, quer se admita ou não — um problema religioso.

A fixação e a regressão neuróticas são as ciladas no caminho do desenvolvimento da pessoa, logo, do conhecimento e do amor pessoal. É necessário nesse assunto ficar-se vigilante para não se cair numa atitude maniqueísta: o mal e o êrro não são valôres absolutos, mesmo na neurose; tôda fixação, tôda regressão é o *ensaio* de solução: o Ego, ainda pouco afirmado, tem necessidade da libido egoísta para melhor se desenvolver. Se a neurose não apresentasse algum lado positivo, mesmo e principalmente naquilo que constitui sua essência, seria inútil e impossível querer influenciá-la. Existe, pois, um aspecto *positivo* em todo sintoma neurótico. Especialista em patologia e pessimista, Freud insistiu sôbre os aspectos negativos da fixação e da regressão; inventou até a noção de uma libido que por essência, seria narcisista — em virtude de sua concepção nominalista. Ora, a ambivalência de tôda evolução permite admitir que a libido é simplesmente a manifestação de uma lei geral de desenvolvimento; narcísica em sua origem, tem a tendência de se transformar em *eros* altruísta e a tornar-se, assim, como um pobre símbolo daquilo que, sôbre um outro plano da "espiral", deve ser o *ágape*. Também êsse reflexo de um plano superior é visível em tôdas as manifestações da neurose.

É absurdo, por exemplo, para um espírito religioso, ver na linguagem erótica dos místicos a "prova" de que a experiência religiosa não é mais que uma superestrutura do desejo sexual. Mas pode-se ver aí que, em diferentes planos do ser, as analogias subsistem e que, enquanto houver símbolos, êles significam o encontro entre a organização e a história do sujeito, de um lado, e uma realidade transcendente, do outro. Seria, pois, mais exato dizer inversamente que mesmo um desejo sexual é símbolo, tanto do desenvolvimento da pessoa quanto de sua vocação sôbre um plano diferente.

Essa regra vale também para os símbolos da neurose: são símbolos de um desenvolvimento perturbado, mas também de uma vocação superior. É necessário ver em psicanálise o aspecto positivo de todo o sintoma e "mecanismo" neurótico.

A neurose é determinada por uma *fixação que absolutiza um valor relativo e passageiro.* É uma "heresia existencial"; mas uma "heresia" é sempre o sinal de uma tendência para o absoluto.

O *infantilismo* neurótico que resulta da fixação é certamente um defeito de desenvolvimento, uma fuga e um impedimento vital; mas é uma tentativa infeliz de realizar êsse mundo do conhecimento religioso que é a infância; é uma caricatura da infância, mas também um símbolo da vocação que consiste em "vir a ser como as crianças".

O mêdo neurótico significa que a pessoa se agarra a um estágio onde ela procura a *felicidade* (o que é em si perfeitamente normal), sòmente essa procura é envenenada aqui por um arcaísmo tornado fantástico. A felicidade neurótica, procurada no apêgo ao estágio narcísico, é entretanto um outro símbolo para essa beatitude que filosofias e religiões prometem para o futuro, quando nosso Ego não será mais um obstáculo a uma união pessoal total. Narcisismo e união total são como os extremos análogos de uma escala que o neurótico não pode transpor.

Prisioneiro de um estágio fortemente narcísico, o neurótico se refere constantemente a um Superego rígido, do qual veremos com mais pormenores a origem narcísica (ver Capítulo 6). Êle recalca tudo aquilo que contradiz a imagem ideal (e irreal) de seu Ego; recusa aceitar-se tal como é realmente, com seus lados humanos. Essa moral formalista e cega é também uma caricatura; mas, como tôda caricatura tem um modêlo, que, aqui, é a própria perfeição: "Sêde perfeitos como o meu Pai é perfeito". Êsse desejo de perfeição, mais o amor do Ego, conduz a uma terrível impaciência, e a uma terrível alienação.

Fixação e sêde do absoluto; infantilismo e sêde de ser criança; procura egoísta da felicidade e sêde de beatitude; perfeccionismo (ver Capítulo 6, "Complexo do Anjo") e sêde de perfeição verdadeira; agressividade ("complexo de bode expiatório") e sêde de redenção: — por todos os lados na neurose nós vemos o próprio paradoxo da ambivalência. E poderíamos continuar indefinidamente, pois os conflitos humanos se reencontram todos na neurose. Assim, o complexo de Édipo não é sem analogia com a necessidade de se unir a uma "catolicidade" que é a "espôsa de Cristo"; os ritos da neurose compulsiva têm um caráter mágico, portanto inferiormente sagrado, que faz dela uma caricatura da liturgia; a necessidade extrema de amor na histeria só pode ser verdadeiramente satisfeita pelo amor pessoal e infinito; que

pode transportar o ser humano para fora de si mesmo. O paradoxo da ambivalência é o único paradoxo verdadeiro, pois é inerente ao símbolo, isto é, à maneira de ser do nosso conhecimento. Pois o símbolo é o foco onde se reúnem nossa imanência e a transcendência que nos ultrapassa.

Uma psicanálise personalista deve poder compreender êsse paradoxo; deve procurar o sentido do *símbolo*: principalmente do símbolo de um drama religioso, tal como a neurose nos propõe, num círculo inferior da "espiral".

É inútil dizer-se que tudo isso é o oposto da opinião *utilitarista* que consiste em reconhecer que a religião "é muito útil sob o ponto de vista de higiene mental". Que espíritos religiosos cheguem a êsse pragmatismo, prova quanto a relação viva com o Mistério lhes faz cruelmente falta. A prática psicanalítica mostrou, aliás, suficientemente que uma religião utilitária não é nada menos que "higiênica". Privada da relação com o Mistério, não faz mais que reforçar o mecanismo neurótico da "absolutização do relativo".

3

Uma Análise da Opacidade[1]

1. Teatro ou existência?

Não é com a ajuda de "idéias puras" que a análise quer contribuir para a liberação do homem; não será suficiente saber especulativamente a causa de um comportamento para suprimi-lo ou modificá-lo (um argumento favorito contra a psicanálise! — mas baseado num mal-entendido). Êsse comportamento será necessário "vivê-lo" em sua opacidade, e tendo tomado consciência dessa opacidade, assumir pouco a pouco a transparência, que é a sua antítese dialética.

Que se passa em análise? Faz-se aí a introspecção? O propósito da análise não é a impossível identidade do cognoscente com o conhecido, a pretendida transparência da idéia abstrata; o sujeito da análise é o homem em sua alienação, em sua *praxis* reificante, em seu conflito com o mundo: a primeira regra da análise é, com efeito, que o sujeito aprenda a se expressar (tal como é) concretamente. Êsse concreto só pode ser atingido pela introspecção, que abstrai o sujeito para fazer dêle seu objeto; só pode ser atingido através de uma técnica especial, a da transferência do "vivido" numa situação "experimental". Baseada

1. Alguns fragmentos dêstes capítulos foram publicados: assim **"La téchnique analytique en tant que téchnique "existentielle"** em **Acta psychotherapeutica,** Bâle — Nova York, VIII, 1960, I, págs. 17-22, etc.

na transferência, na necessidade da relação interpessoal, a técnica analítica só se desvenda na *praxis* da interpersonalidade. O critério de Jean-Paul Sartre é rigorosamente aplicável a essa *praxis*: "A única teoria do conhecimento que podia ser válida hoje é a que se baseia nessa verdade da microfísica: o experimentador faz parte do sistema experimental. É a única que permite afastar tôda a ilusão idealista, a única que mostra o homem real no meio do mundo real. Mas êsse realismo implica necessàriamente um ponto de partida reflexivo, isto é, que o *desvendar* de uma situação se faz na e pela *praxis* que a muda". [2]

O homem alienado, mistificado, reificado não é menos pessoa soberana na análise. A reificação não o transforma realmente em coisa (como admitem implìcitamente as psicoterapias autoritárias): o homem deve aprender a viver humanamente a condição alienante, o que o levará a transformá-la. A palavra do sujeito — essa famosa "verbalização", palavra tão constantemente alienada, balbuciamento tantas vêzes tão cheio de contradições e adivinhações — é a trama da análise. Por quê? Porque a pessoa humana, para o analista, é sempre o "significante", nunca o "significado" de um espírito objetivo à maneira de Hegel, como queriam os psicoterapeutas idealistas. O homem nas suas contradições *fala, comunica-se,* ultrapassa pois sua reificação.

A análise é anamnesis. A anamnesis não é o círculo vicioso da introspecção: o passado *reapresentado* é realmente *ultrapassado* em um nôvo presente. Num romance de ficção científica, o herói havia descoberto um meio de empreender viagens no passado da humanidade. Para sua estupefação, cada uma de suas voltas ao presente lhe mostrava que êsse presente estava, tôdas as vêzes, modificado em função de suas incursões no passado — onde êle deixava vestígios novos; suas viagens no passado levavam-no a um presente nôvo.

É, aliás, o fato de tôda tentativa antropológica, que — quer se queira ou não — determina sempre uma *praxis*: uma *praxis* desvendante quando se leva em conta seu enraizamento na história, uma *praxis* ao contrário alienante quando se quer ignorar a dimensão histórica:

a) Tôda a ciência antropológica parte da observação de uma situação atual, observação informada (ou deformada) por uma teoria filosófica (consciente ou não).

b) Tôda a ciência antropológica analisa êsses dados atuais, reduzindo-os a um passado (causas, fatôres, etc.). É o momento regressivo.

2. Jean-Paul Sartre, **Critique de la raison dialectique**, I, Gallimard, 1960, pág. 30 nota.

c) Tôda a ciência antropológica se encarrega (conscientemente ou não) de reformar o presente, que é necessàriamente modificado pela redução empreendida (um esquema análogo foi proposto por Henri Lefebvre para a sociologia).

Vê-se que os espelhos narcísicos da transferência e da contratransferência são necessários e inevitáveis na relação interpessoal, na *praxis* histórica. São, certamente, instrumentos perigosos; empregados "introspectivamente" e a serviço da "idéia pura", e não são senão narcísicos, alienantes. O perigo de uma terapia *pseudo*-existencial seria querer dêles abster-se a pretexto de liberdade; o que tenderia a confundir o reflexo com a realidade refletida. É necessário reconhecer êsse perigo, não o negar; pois a ambigüidade dessa instrumentalização é a própria ambigüidade do vir a ser histórico da pessoa. Para vir a ser, a pessoa tem necessidade de espelhos objetivamente; o mito do Narciso não é ùnicamente a condenação do "narcisismo", pois êle exprime através do seu herói uma verdade positiva, histórica: o conhecimento é perigoso; o próprio do homem é deduzir o real a partir do reflexo e aprender que o símbolo é sempre ambivalente: opaco e transparente ao mesmo tempo.

Eis, a título de ilustração, o texto do "diário" que o "paciente" T.T. fêz depois da 170.ª sessão de psicanálise. [3] O sujeito sendo de nacionalidade francesa, não tivemos necessidade, de modificar, traduzindo-o (traindo), uma só palavra dêsse texto:

(N.º 731. Sessão de 21 de julho de 1958.) *"Antes de deixar o consultório do Dr. C., eu lhe disse que detestava o teatro porque lá as pessoas representam. No teatro perde-se tempo porque as pessoas que representam não mostram a vida tal como é, mas de uma maneira irreal e antiquada. Tenho horror às peças clássicas onde só interessam os sentimentos, intrigas, confidentes, etc. Os heróis que se queixam, etc. Sou por uma vida sóbria e eficaz onde não se cogita de falar para perder tempo, de mergulhar no passado e nisso perder tempo, é necessário viver em sua época.*

Mas o teatro retrata situações velhas como o mundo. Acabei de dizer que não gosto de perder tempo escutando peças de teatro porque tratam de coisas passadas e portanto antiquadas. Mas eis o que explica provàvelmente a minha atitude analítica. Falo de tudo, faço a análise

3. Sei tudo aquilo que do lado "ortodoxo" pode ser dito contra o método do "diário", do "processo-verbal" em psicanálise. Na minha opinião, êsse método, aplicado judiciosamente e com rigor, completa e ajuda a verbalização, e serve para o contrôle da transferência de resistência e — principalmente — da contra-transferência. Mas não é hoje êsse o tema que nós nos propusemos. Peço que vejam aqui sòmente um texto autêntico, trazendo não as interpretações do analista (contratransferência sempre!), mas antes o "vivido" do sujeito.

de uma maneira aparentemente correta, mas a resistência começa quando evito confrontar-me com o meu passado. Admito bem que me conduzi quando criança de tal ou tal maneira, mas não me levam muito a sério. A minha tendência é pensar que o que passou, passou. Quando zombo do teatro, zombo dêsses personagens enfeitados de fitas, antigos, que exteriorizam sentimentos e paixões que julgo ridículos, porque pertencem a um mundo passado, antiquado, que não mais existe. Zombo dessas pessoas que pertencem ao passado. Rio-me delas. São inúteis, "não-realistas".

Ora, zombo, zombando um pouco de mim mesmo, pois tenho também um passado, e êsse passado não tenho o direito de ignorá-lo. Faço a análise seguindo as regras, mas o que representam essas incursões que faço de vez em quando no meu passado? São vôos rápidos que não fazem mais que aflorar o terreno das lembranças. Arranho com minha asa o relêvo das lembranças perdidas. Limito-me a dizer, a reconhecer de uma maneira fria e "sachlich", [4] *que eu fui por exemplo, tentado, quando criança, a desejar o desaparecimento de meu pai, para poder desfrutar inteiramente de minha mãe. Mas isso que digo, eu digo "non-committal".* [5] *A palavra inglêsa "non-committal" é muito significativa, quer dizer que tenho mêdo de comprometer-me, mas comprometer-me é aceitar o que pude fazer e pensar na minha infância, é aceitá-la. É reviver e rever as situações infantis. O que faço até agora é uma espécie de borboletear. Digo a mim mesmo: "posso ter sido assim, como essa criança raivosa e sádica ou essa criança culpada e arrependida que implora o perdão, que gosta de sofrer para se fazer perdoar", mas não participo do meu personagem. É como se houvesse dois personagens, o que existiu, uma espécie de personagem envelhecido, do teatro clássico, personagem de tragédia corneliana ou raciniana, que é repleto de paixões e de complexos, mas que me parece tão longínquo, tão antiquado, tão inútil à época em que nós vivemos, e o personagem que sou atualmente que tende a considerar o outro com desprêzo. "Pode ser que existas, digo do outro personagem, mas és de preferência uma peça de museu!" — "Não quero perder tempo contigo." Eis o problema.*

Evidentemente, enquanto eu continuar a considerar o personagem que fui e continuo a ser inconscientemente, de uma maneira tão desprezível, não reviverei o meu passado. A análise me diz que é necessário que eu me aceitei tal qual fui. É sòmente assim que poderei tomar inteiramente consciência de mim mesmo.

---

4. Em alemão no texto. Essa palavra intraduzível significa aproximadamente: "objetivo", "conforme à coisa".

5. Em inglês no texto.

Logo, nada de resistência ao passado. Se tenho tendência a ridicularizá-lo, a desvalorizá-lo, a desprezá-lo, é que existe por trás uma resistência que se opõe justamente a que eu reviva êsse passado para dêle eu poder melhor desligar-me. Logo, não deve ridicularizar êsse personagem de teatro, pois sou eu mesmo e eu rio de mim mesmo. Fazendo isso eu saboto a análise."

Pode-se discutir a exegese dêsse fragmento; e ainda, é para mim infelizmente impossível apresentá-lo em seu contexto. Mas qual é ao menos a interpretação direta proposta pelo próprio escrutador? Parece-me que para êle, como para nós, a técnica analítica (isto é, poderia e deveria ser, apesar e graças à sua ambigüidade) uma técnica realmente histórica, crítica e logo existencial; pois ancorada na ambigüidade fundamental da história, ela opera com essa ambigüidade mesma. É a ambivalência. A relação interpessoal que é a sua base, forma a mesma moldura do espelho de conhecimento, o qual, engendrado pelo narcisismo, ultrapassa-o sobrepujando as reificações no vir-a-ser histórico. Assim o conhecimento passa da alienação à descoberta de si mesmo; faz de um objeto de fatalidade um sujeito de *praxis;* do sem sentido faz brotar a significação, transforma o monólogo em diálogo; o reflexo de Narciso está na origem do espelho, instrumento do conhecimento; a opacidade do sintoma torna-se a transparência do símbolo.

2. Mito e ideologia.

Resumamos em algumas linhas "ideológicas" o parágrafo precedente:

A técnica analítica pode e deve ser uma técnica "existencial". A técnica analítica não é nem introspectiva nem ativa do exterior; é uma *praxis* verdadeira, porque é baseada na transferência do vivido numa situação interpessoal. O observador faz parte do sistema observado (tanto tratando-se do analista como no analisado); êle modifica êsse sistema pela sua presença e é modificado. O sujeito da análise é aceito em sua alienação e em sua reificação; A técnica da análise é uma anamnesis. Em outras palavras, a técnica analítica assume conscientemente a ambigüidade de tôda tentativa antropológica: de ser ao mesmo tempo regressiva e prospectiva, de aceitar as contradições para ultrapassá-las em novas sínteses provisórias. A *praxis* analítica deve ser realista e histórica, diferente dos sistemas idealistas que pensam modificar o mundo sem os compromissos e as contradições da história.

Dito isso, e em lugar de se darem felicitações, continua legítimo e necessário perguntar-se: que será que nesse "programa" é ainda, talvez, ideologia mistificante, e que será raciocinação partindo de um

"tema mítico"? O humanismo contemporâneo pretende ir de desmistificação em desmistificação; é seu direito, é seu título de nobreza; mas (se êle ao menos pudesse chegar ao fim dessa tarefa de Sisyphe?) não reencontraria sempre e ainda o homem mistificado?

Em outras palavras: convenhamos que houve muitas mudanças no comportamento de T.T. (ver p. 40), mas se êle tivesse repetido tôdas as manhãs, entre os quinze minutos da ginástica e o café da manhã: "meu Deus! como sou feliz! sou um tipo formidável!", mudanças (talvez análogas?) não se teriam produzido também? Êsse "teatro" onde se representava o velho mito de Édipo, e que êle terminou por conceber — não sem resistência! — como tendo feito e fazendo parte, ainda, do seu "vivido" — não é um *mito*? E, uma vez aceito pela lógica do sujeito, não esconde uma *ideologia* — aquela do famoso e triste sujeito "analisado" e... talvez escamoteado?

É evidente que tôda meia-verdade, todo meio-êrro, etapa inevitável no caminho do conhecimento, tende a ser absolutizado, abstraído do seu contexto, privado de vida dialética, elevado por isso a sistema fechado. E quem pensará em negar que está aí a infelicidade de muitos dos sujeitos psicanalisados, e de muitos psicanalistas? Entretanto, não se deve ser injusto em relação ao espírito da psicanálise, que é o de uma pesquisa heurística.

Que tenha existido uma "mitologia" psicanalítica, nenhum psicanalista um pouco independente pode negar. Que essa mitologia toma algumas vêzes proporções grotescas e conduz assim a uma *praxis* alienante isso é também certo, e um certo abuso de psicanálise, como por exemplo nos Estados Unidos, é um exemplo espantoso. Mas a ciência e a filosofia contemporânea podem, devem, ser isentas de tôda mitologia, como desejaria um certo racionalismo ingênuo, resultante êle próprio do mito de uma razão onipotente e de um mundo inteiramente transparente a essa razão? Sem ser relativista ou — ainda menos — irracionalista — pode-se ser persuadido de que o médico, e o sábio, e o economista "mesmo marxista" da segunda metade do século XX empregam uma mitologia quase tão rica quanto aquela do feiticeiro da tribo primitiva; êsses mitos, esperamo-lo são mais adequados ao progresso real da humanidade, mas são por vêzes pelo menos tão opacos e alienantes quanto os outros, pois, justamente o progresso supõe mais realidade a conhecer, e logo, também, mais desconhecidos a racionalizar...

Uma psicanálise razoável (de um racionalismo que não seja ingênuo e negador de si mesmo) está ainda numa postura bem favorável, pois é antes de tudo método de conhecimento e não sistema dogmático. Sartre é apenas muito otimista quando escreve: "A psicanálise não tem princípios, não tem base teórica: quando muito se faz acompanhar —

conforme Jung e alguns trabalhos de Freud — de uma mitologia perfeitamente inofensiva. De fato, é um método que se preocupa antes de tudo em estabelecer a maneira pela qual a criança vive suas relações familiares no interior de uma certa sociedade. E isso não quer dizer que ela ponha em dúvida a prioridade das instituições." [6] Essa justificação da psicanálise corresponde, reconheçamo-lo, menos a um estado de fato que a uma possibilidade contida na psicanálise, com a condição de conduzir constantemente uma crítica severa, e trazê-la do "interior" evidentemente, na *praxis*. Com essa condição, Sartre tem perfeitamente razão, e está certamente mais perto da verdade que alguns dos psicanalistas muito "ortodoxos". Pois, e nós tornaremos a falar nisso, existe evidentemente uma ortodoxia em psicanálise que não é puramente organizadora como é a de um grupo que conduz sua ação na *praxis*, mas igualmente ideológica e mesmo muitas vêzes terminológica — como a de um partido com tendências totalitárias. A ideologia é, também, inevitável até um certo ponto: pois é bem necessário uma certa sistematização e racionalização para traduzir uma *Weltanschauung*, mesmo se quisermos que essa se constitua de hipóteses heurísticas e certezas científicas! Na ideologia, existe pois uma superestrutura muitas vêzes extremamente tendenciosa, mas também uma maneira arquetipal de apreender o que não é racionalmente explicado (mesmo se o fôr um dia). Há em tôda ideologia, ao lado e sob seu aspecto de superestrutura econômica e social, que determina muitas vêzes uma alienação às instituições (e é necessário ainda que sua significação seja clara a todos os psicanalistas!), há ainda uma variação sôbre os grandes temas mitológicos. As ideologias mais racionalistas, mais científicas, e mesmo aquelas que têm melhor dialética, exteriorizam de uma certa maneira as tentativas específicas para viver e compreender as grandes relações arquetipais do homem. É bom, parece-me, que uma ideologia tome consciência de sua origem de classe, de época, de nação, etc.), e também por pouco que seja, de seus elementos míticos, pois ela será no caso oposto, de uma suficiência e de um dogmatismo que se observaram muitas vêzes, entre os representantes dos métodos dialéticos mais "abertos". O jargão psicanalítico — que é em si um instrumento insubstituível de grande precisão — e ainda com muita freqüência pròpriamente molieresco, e só mistifica aquêles que julgam compreendê-lo.

Compreender essa linguagem é perceber também seus elementos míticos, e é criticar sua função ideológica. Aquilo que, nesse mito, tornou-se dogma, deve ser ou revivido como função arquetipal de uma cultura, ou tornar objeto de uma "desmitização" iconoclasta. Pois, como

6. Op. cit., p. 47.

escreve Claude Lévi-Strauss: "O mito permanece mito enquanto fôr percebido como tal. (...) Não se hesitará, pois, em admitir Freud, depois de Sófocles, em nossas fontes do mito de Édipo. (...) Se é verdade que o objetivo do mito é fornecer um modêlo lógico para resolver uma contradição (tarefa irrealizável, quando a contradição é real, um número teòricamente infinito de folhetos [7] serão engendrados, cada um ligeiramente diferente do que o precedente. O mito se desenvolverá como em espiral. (...) A lógica do pensamento mítico nos pareceu tão exigente quanto aquela na qual repousa o pensamento positivo, e, no fundo, pouco diferente. (...) Um machado de ferro não será superior a um machado de pedra por ser um "mais bem feito" que o outro. Ambos são bem feitos, mas o ferro não é a mesma coisa que a pedra". [8] Parece-me entretanto que o pensamento "positivo" não foi bastante examinado sob o ângulo de seus conteúdos mitológicos.

Não se trata evidentemente aqui de relativismo, nem da negação do progresso. Ainda menos de propagar, nem que fôsse sob a capa da psicanálise, um mito qualquer do século XX, que se revela sempre, conforme bem se observou, como uma reação bestial sob o verniz de absurdas racionalizações! Tratar-se-ia antes, na medida que isso fôr possível, de uma tomada de consciência dos símbolos mais adequados — símbolos *optimais* — do desenvolvimento das relações humanas; desenvolvimento que é um processo ambivalente, pois feito de repetições, mas também de progressão.

E se o mito é o elemento estável de repetição (Lévi-Strauss: "a repetição tem uma função própria, que é tornar manifesta a estrutura do mito", op. cit.) — dessa repetição que faz a *tradição,* mas também a "compulsão" neurótica, e que é preciso analisar tão bem em sua crítica histórica quanto na crítica terapêutica — a ideologia é o elemento inevitável e necessário de racionalização das contradições inerentes a todo o processo. Há em psicanálise uma presença da ideologia: ideologia provisória do psicanalista, ideologia do neurótico, da qual êsse não vê o caráter provisório. Willy Baranger, num trabalho de grande clareza, mostrou que a ideologia tem por função a integração do Ego, do Id, do Superego nas relações da pessoa com o mundo e a defesa contra os perigos que correm o Ego quando empreende a racionalização dêsses

7. Para compreensão dessa citação fora de seu contexto (que é entretanto de grande importância para o nosso propósito!), poderíamos talvez substituir essa palavra por "temas míticos": "um número teòricamente infinito de **temas míticos** serão engendrados". Trata-se em C. Lévi-Strauss de um modêlo de "leitura" do mito feita em uma espécie de "folhetos" (ou de fichas) superpostos.

8. Claude Lévi-Strauss, **Anthropologie structurale**, Plon, 1958, pp. 240 e 254-255.

perigos.[9] Vê-se a utilidade dessa função para todo o ser dotado de razão; mas Baranger insiste com pertinência sôbre a necessidade de analisar essas ideologias, apesar das resistências do sujeito, e, quão freqüentemente, apesar das resistências contra transferenciais do psicanalista. Pois a ideologia é feita também dos compromissos com tôdas as alienações da história "íntima" do sujeito — e, através dessa, da história simplesmente. Atrás de cada ideologia, existe *também* (mas não existe nada mais do que isso!) uma síntese mítica e pré-racional da história, tanto individual como coletiva. Sòmente, já que é necessário analisar as ideologias de nossos "pacientes", convém igualmente começar por analisar a da psicanálise; e não há neurose pior para o psicanalista do que declarar: "a psicanálise não tem nada a ver com as ideologias..."

3. Psicanálise e opacidade ideológica.

Como nós já dissemos, e isso não é segrêdo para ninguém, existe uma "ortodoxia" psicanalítica, se bem que seria errado ver nisso um bloco homogêneo e uniformemente fanatizado. Há, no seio da psicanálise "ortodoxa", correntes contraditórias, e do "choque das idéias" brotam nela síntese provisória que a fazem evoluir ràpidamente e que, de uma maneira geral a fecundam constantemente.

Entretanto, pode-se perguntar se a "ortodoxia" psicanalítica só é fecunda na medida que consegue quebrar êsse dogmatismo, o que provoca não sòmente tensões no interior da unidade organizada, mas também separações e revoltas manifestas; notou-se, por diversos lados, certas semelhanças entre a "ortodoxia" psicanalítica e o dogmatismo de tal Igreja ou de tal grande partido, o que leva a formação de cismas e heresias. * Todos êsses cismas não tiveram certamente a mesma necessidade dialética (alguns foram regressões, reações); pode-se porém, adiantar que o progresso em psicanálise foi também causado por cisões manifestas, que dividiam os quadros de uma instituição que tendia tornar-se um sistema fechado. A secessão ainda relativamente recente da Sociedade Francesa de Psicanálise, tanto como a história de nosso Círculo Vienense de Estudos de Psicologia Profunda,[10] são disso exemplos. E não sòmente um Carl-Gustav Jung (talvez, também, de uma certa maneira, Alfred Adler), mas "heréticos" menos extremados, afirmando seu próprio "freudismo", contribuíram direta ou indiretamente para manter apesar de tudo uma psicanálise "aberta".

9. Willy Baranger, **Le Moi et la fonction de l'idéologie, in: La Psychanalyse**, Vol. V. Presses Universitaires de France, 1959, pp. 183-194.

10. **Wiener Arbeitskreis für Tiefenpsychologie**, fundado em 1946-1947. Os grupos se dispersaram em outros países, um **bureau** internacional foi fundado em 1959; o que não deixa de evocar o nascimento de uma "ortodoxia". Tal é a sorte de tôda a doutrina antropológica que se institucionaliza...

De passagem, assinalemos que a doutrina freudiana de um "impulso de morte" representou provàvelmente um papel eminente, se bem que bastante obscuro, nas tensões internas e externas da "ortodoxia" psicanalítica, o que só foi notado em parte pelos críticos e historiadores da psicanálise. O esbôço antropológico empreendido por Sigmund Freud estava terminado em suas linhas mestras antes que o velho Mestre o tivesse coroado com a sua hipótese sôbre o "impulso de morte". Essa, insustentável sob o ponto de vista biológico, é antes de tudo uma vista do espírito: uma vista filosófica pessimista que, vinte anos depois, se reencontrará sob um disfarce nos avatares do existencialismo. Como todo sistema de antropologia, o da psicanálise necessitava de certas racionalizações ideológicas, e Freud se julgou autorizado a optar por aquela do famoso "impulso de morte". De um certo modo, essa doutrina é a pedra de toque da ortodoxia freudiana; logo que se conhecem os escritos do fundador da psicanálise não se compreende muito bem como alguns de seus alunos podem considerá-la como uma aluvião secundária e de pouco pêso. Um pensamento psicanlítico conseqüente com êle mesmo deveria decidir-se por uma das seguintes soluções: ou aceitar-se-á a doutrina do instinto de morte apesar da fraqueza da concepção biológica e de sua gratuidade filosófica, ou ver-se-á aí o têrmo de uma contradição dialética (natureza-cultura, por exemplo, ou amor objetal-amor narcísico, etc.) a serviço do processo de personalização do qual êsse "impulso" é um subproduto e também um fator.

Com poucas exceções, a "ortodoxia" freudiana não escolheu nenhum dêsses dois caminhos. Perturbada de um lado por uma doutrina dificilmente sustentada por médicos e biologistas, estava por outro lado amedrontada pelas perspectivas vagamente suspeitas que se enquadravam muito mal em seu papel de instituição reconhecida e bem assentada e que podiam conduzi-la para aventuras revolucionárias, [11] ou ainda, *horribile dictu* pròpriamente teológicas (sem ser por isso necessàriamente tributárias de um espiritualismo desencarnado ou de um finalismo ingênuo). Também, tem-se mais constantemente preferido abrandar ou simplesmente passar em silêncio quanto àquilo que foi o coroamento da *Weltanschauung* freudiana.

Para Freud, o destino humano começou no narcisismo, passava pelo desabrochar da libido objetal e se destruía na catástrofe narcísica da morte: Thanatos aniquilava o ruidoso Eros. Para Jung, êsse caminho

11. De todos os pensadores modernos da psicanálise, Herbert Marcuse foi provàvelmente o mais perspicaz na análise da significação cultural, econômica e social, do "impulso de morte": Herbert Marcuse, **Eros and Civilisation**, The Bacon Press, Boston, 1955.

é o da "individuação", uma integração do coletivo num Si-refletor sem transcendência definida. Os dois modelos são evidentemente válidos, mas seu perigo é admitir-se uma *alienação final*. Quanto às correntes "sociológicas" e "culturalistas" em psicanálise (depois já de Alfred Adler, para chegar a K. Horney, H. S. Sullivan e outros), que foram uma reação contra a amarga grandeza do pessimismo freudiano, êles tomaram cada vez mais um aspecto "revisionista" (H. Marcuse) e podem levar, se não se lhe prestar atenção, a uma apoteose reificante da *adaptação* totalitária. É necessário ser prudente na adaptação; o organismo vivo não se adapta sòmente: cria, modifica. O homem, enquanto produto da cultura, é uma abstração, que pode tornar-se antihumano (v. Capítulo 4). O "princípio de realidade" não é uma regra fora do homem, e nem sòmente uma decisão da maioria; foi criado por cada um de nós, apesar de nossas contradições, nossas "desadaptações" — e graças a elas.

A psicanálise, como nosso doente (T.T.) da pág. 40, quer levar "uma vida sóbria e eficaz e não tem necessidade de falar para perder tempo"; mas fazendo isso, ela não tem consciência de seus mitos ancorados no passado nem de suas ideologias criadas para racionalizar suas contradições (que são garantias de seu desenvolvimento). Ela esquece que, por um lado, é ligada a um tempo, e por outro é atemporal. É atemporal, enquanto desvenda um aspecto nôvo e válido da verdade [12] e enquanto é, antes de tudo, um bom método como contribuição para a busca da verdade. Mas é realmente temporal, como tôda coisa humana, enquanto revela e desvenda um momento histórico e contribui para formar outros momentos históricos.

A psicanálise é, em outras palavras, uma *praxis* realista e, como tal, se compromete na contingência; só o idealista não comete nunca erros, pois recria a realidade partindo de sua tôrre de marfim.

Enfim, ela é sobretudo temporal por suas ideologias. Justamente essas refletem sua situação histórica, e não devem, de maneira alguma, ser canonizadas num credo de "ortodoxia".

As grandes correntes de idéias nascidas das contradições internas da época capitalista e burguesa (o marxismo e a psicanálise encabeçando outras) são caracterizadas por um certo número de "ismos": humanismo, materialismo, racionalismo, ateísmo, pragmatismo, fé no homem, no progresso, na ciência. Essas características não tiveram tôdas a mesma importância e sua intensidade não foi sempre igualmente pró-

12. J. B. Pontalis diz muito bem que o aspecto heurístico da busca da verdade foi muito negligenciado na teoria psicanalítica: **"Freud aujourd'hui", in Les Temps modernes, XI, junho de 1956.**

xima do *optimum* heurístico. Assim, tiveram em graus diferentes um valor incalculável na luta pela desalienação humana, contra a reificação do homem em nome de ideais abstratos. Sua significação mais ou menos central (no movimento psicanalítico, por exemplo), sua dosagem mais ou menos feliz, era, em parte, determinada por uma situação histórica muito passageira. Se se pretendesse, pois, considerar êsses traços como *igualmente* e *essencialmente* importantes para a psicanálise (ou para o marxismo!), condenar-se-ia o movimento psicanalítico (ou marxista) a um imobilismo reacionário — e isso foi algumas vêzes o caso da 'ortodoxia" psicanalítica (ou marxista). Se, pelo contrário, desejarmos permanecer fiéis ao espírito progressista, humanista, desmistificador, que anima mais ou menos conscientemente, mas vigorosamente, êsses movimentos ideológicos — então é necessário sabermos servir-nos do método heurístico que nos propõem, das hipóteses e dos resultados concretos que êles nos apresentam, sem por isso endossar todos os revestimentos que são devidos ao espírito de uma época convulsa. Não penso que isso seja "revisionismo", mas crítica interna e construtiva. Uma psicanálise viva usará em parte quaisquer outras vestes que, por seu lado, refletirão mais ou menos de maneira feliz a nova situação; mas continuará fiel ao espírito do que é dinâmico nela.

Parece-me evidente que uma tal psicanálise viva deveria não usurpar aquilo que não lhe virá de volta (torna-se por exemplo *ersatz* para a religião ou para a luta social, como o queria Erich Fromm), mas sincronizar sua tentativa teórica e ideológica com os traços característicos da época, os quais são evidentemente sempre sujeitos à discussão (como seria de outra maneira, pois nós não podemos dela nos abstrair?), mas permitam estabelecer provisòriamente, ao menos, um certo número de características um pouco diferentes das do século passado:

A. A psicanálise deve ser resolutamente *realista* no sentido filosófico da palavra. Virtualmente, já o foi em Freud, mas desviou-se teòricamente no subjetivismo (a "família" isolada!); foi inteiramente subjetiva em Jung, protótipo mesmo do pensamento idealista. E, a propósito do realismo psicanalítico, isolemos ainda alguns pontos — se bem que tais distinções sejam puramente didáticas:

a) A contradição entre uma visão materialista do mundo e uma visão idealista se encaminha para um ultrapasse. O conhecimento não é um simples reflexo fiel e ingênuo "causado" pelo mundo exterior. Mas não é também o fato do sujeito só, "causado" pela sua idéia. É o produto de um *encontro* das duas ordens ("realismo simbólico").

b) A busca da verdade é coisa concreta! Realiza-se por aproximações progressivas: o conhecimento (encontro concreto, já o vimos) exige sempre uma continuação, justamente porque êle é consti-

tuído por símbolos realistas, mas supondo uma certa transparência; seu progresso é o aprofundamento, o esclarecimento dêsses símbolos e não a sua supressão negativa. A contradição entre a tentativa científica e a tentativa puramente intuitiva aí encontra sua solução.

B. A psicanálise deve ser *concreta;* * isso não é mais que um aspecto do seu realismo:

a) Ela está *no mundo,* pois não é introspecção, mas se propõe, ao contrário, atingir o máximo de transparência dêsse mundo que está ao nosso redor e em nós.

b) Ela é *existencial.* Seu propósito é ultrapassar, na existência mesmo de cada qual, a contradição que subsiste entre o império dos valôres abstratos (os quais, sendo abstratos, tendem a se tornar inumanos, alienantes) e uma valorização pragmática (a qual, pelo fato de seu utilitarismo, tende a tornar tão inumana quanto a outra); ela sabe, com efeito, que só uma progressão difícil e muitas vêzes dolorosa na existência humana realiza aproximativamente os valôres desta.

C. A psicanálise deve ser *histórica,* o que é ainda uma conseqüência dos caracteres observados precedentemente:

a) Está no *tempo* (já que no mundo, no "século"!). O conhecimento, sendo essencialmente progressivo, não é estático: não é coisa acabada e pronta para ser apreendida — realiza-se na história. Isso supõe um diálogo com tudo aquilo que está no tempo: inclusive conosco.

b) Enquanto histórica, tem como dever ser *libertadora,* senão essa pretensão de historicidade nada vale. Participar da história quer dizer: cessar de ser objeto do *fatum,* tomar sôbre si o esfôrço e a responsabilidade para, de uma coisa, tornar-se o sujeito da história. É você vir a ser você mesmo, o que não é simples nem fácil. A história como tradição, muitas vêzes alianante, torna-se ação, construção. Assim será ultrapassada a contradição entre o determinismo que é a condição para que a história não seja casual e o indeterminismo que é a condição para que ela não seja um encadeamento de fatalidade. . .

c) É na temporalidade e na historicidade da psicanálise que está a sua contribuição ao ultrapasse da contradição entre a *teoria* e a *praxis.* Ser realista, ser concreto, estar na história quer dizer também: trabalhar para conhecer o mundo e a si mesmo — construindo. A idéia só, a teoria abstrata, não faz história; nem também o pragmatismo utilitário ou a atividade imbecil: a teoria é comprovada pela *praxis* e aí se desenvolve; a *praxis* é dirigida pela teoria.

D. A psicanálise deve ser pessoal ("personalista" se se desejar para maior clareza):

a) Ela está a serviço do *vir-a-ser* progressivo do ser consciente (e sòmente, assim, a serviço da liberação): *Où c'était, je dois devenir* (Freud) — trata-se bem de uma *tomada progressiva de consciência* na qual será ultrapassada por etapas a contradição entre a aceitação pessimista da "natureza humana" imutável e a crença em um progresso ilimitado e voluntarista. A tomada de consciência é sempre, por um lado, encarnação, compromisso, *kénosis* do espírito e por outro espiritualização da matéria.

b) Essa tomada progressiva de consciência é, pois, *personalização progressiva.* Êsse desenvolvimento não é nem o acréscimo unilateral do caráter individual, nem sòmente o do coráter social, mas uma dialética entre o indivíduo e a sociedade; a personalização tende a resolver a contradição entre o humanismo progressista e coletivo de um lado e o humanismo individualista e tradicional. *

Todo o exagêro unilateral e ortodoxo de um dos "momentos" dêsse diálogo incessante, que é o produto das contradições da história, contribui para a alienação do homem; alienação inerente à sua existência no mundo, mas necessitando ao mesmo tempo sua volta constante em direção ao humano.

4

Um Mundo Ambivalente[1]

1. Sôbre as ambigüidades da alienação.

Uma das conseqüências da crítica, empreendida durante o último século, aos instrumentos do conhecimento e à *praxis*, crítica que se manifestou entre outros aspectos sob os do marxismo, da psicanálise, do existencialismo (sem falar nas novas sínteses de ciências naturais) — é que as ciências do homem não se contentam mais em atribuir a êsse a qualidade de *zoon politicon*: elas verificam, além disso, que essa "qualidade" penetra na própria estrutura de tôda observação do homem, e que o homem-observador deve reexaminar antes suas relações com o homem observado; é um indício de que uma das tarefas mais graves para o sábio é de reduzir, o mais possível, essa margem de incerteza que se estabelece necessàriamente entre êle e seu objeto, ambos fazendo parte de um sistema que determina as condições de observação.

Em parte alguma, o observador terá contato com um homem "puro" liberto das contingências dêsse ser; o homem só pode nascer e viver em sociedade, nem que fôsse só aquela do seu observador; mas,

1. A primeira parte dêste capítulo apareceu no **Bulletin de Psychologie**, número especial sôbre Pierre Janet, XIV, 14 (184), 5 de novembro de 1960, págs. 29-32.

de acôrdo com isso, êle não é nunca sòmente êle, é ainda objeto (nem que seja só da observação), é pois alienado e tende a ser reificado. Os conceitos de alienação e de reificação que vimos entrar em psicopatologia [2] são provàvelmente destinados a tornar-se conceitos-chave de tôda a pesquisa antropológica mesmo a mais "normal". A curiosidade do psicólogo, que se assemelhava àquela do zoologista, se transforma em insegurança do companheiro: e o próprio zoologista tornando-se especialista em etologia comparada, vê o animal deixar de ser objeto puro de observação para entrar num "campo" onde seu observador deve, também, obedecer à regra do jôgo. A observação psicológica é um ato social porque é sempre uma *permuta*, base da sociedade. [3]

Essa solidariedade ambivalente entre o observador e o observado não tinha sido ainda descoberta na psicologia de algumas dezenas de anos, mas sentimos às vêzes que ela se anuncia então. Para tomar um exemplo *ad hoc* na obra de P. Janet, sua teoria de "nível mental" poderia parecer ser tudo que há de menos interpessoal, de mais essencialista e mecanista. Entretanto, P. Janet esboça uma teoria muito curiosa das relações interpessoais onde a dialética se insinua sorrateiramente. [4] Os "benefícios sociais" são constituídos para Janet pela economia das fôrças psíquicas, economia realizada pelas relações de comando-obediência (porque, será regra social, há comando e obediência). Aquêle que pode comandar para obter qualquer coisa economiza em tôda evidência preciosas reservas psíquicas: atinge sua meta pelo simples fato de ordenar. Aquêle que deve obedecer faz também economias: é dispensado de responsabilidade e é, além disso, recompensado. Sòmente, há o reverso da medalha, o custo geral de todo entesouramento: ao lado dos benefícios sociais existem as "despesas sociais". A única possibilidade da desobediência (jugulada ou triunfante) e da punição (virtualmente ameaçadora ou consumida) é uma parcela importante do "gasto" ativo do impôsto. Janet observa que temos sempre tendência a procurar um equilíbrio entre "benefícios" e "despesas" e que a maioria dos humanos se diverte na situação intermediária de oficial subalterno que obedece e dá ordens ao mesmo tempo.

2. Ver, por exemplo, Joseph Gabel, "**La réification. Essai de psychopathologie de la pensée dialectique**", **in Esprit**, n.º 10, outubro de 1951; de Gabel ainda, "**Die Verdinglichung in Camus L'Etranger**", in **Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie**, V, 1957, 1/2, págs. 123-140. No momento de corrigir as provas, devemos assinalar principalmente o notável trabalho de Joseph Gabel, **La fausse conscience,Essai sur la réification**, Paris, Editions de Minuit, 1962.

3. Cf. Claude Lévi-Strauss, **Anthropologie structurale**, Paris, Plon, 1958.

4. Pierre Janet, **La force et la faiblesse psychologique**, Paris, Maloine, 1932 — **L'amour et la haine**, Paris, Maloine, 1932. — **Les médications psychologiques**, I-III, Paris, Alcan, 1919. — **L'évolution psychologique de la personnalité**, Paris, Maloine, 1929.

Êsse modêlo interpessoal, ainda pouco desenvolvido, permite entretanto atribuir uma dimensão dialética ao conceito, mecanista ao primeiro contato, de "nível mental". Pois o jôgo sutil das "despesas" e "benefícios" (bens) sociais só tem sentido enquanto fôr uma tentativa de garantir um nível de vida pessoal num sistema de relações. Um rebaixamento de nível mental significa nessa perspectiva um rebaixamento em proveito de outros vasos comunicantes, uma alienação que alimenta fôrças heterônomas em relação à *pessoa,* uma reificação parcial com prejuízo da *pessoa* — por uma ruptura de equilíbrio que deve trazer servidão e exploração, mas também tomada de consciência e revolta.

Dizemos "a pessoa", e não "o indivíduo", pois o conceito de pessoa corresponde melhor àquilo que nós podemos chamar de "paradoxo do humano". Eis êsse paradoxo: o esquema inato específico do comportamento humano — o esquema "natural", se se desejar — consiste paradoxalmente nisso, que o homem não é nunca acessível (a si próprio e aos outros) no estado "natural", mas através de um estado "cultural". A "natureza" do homem é precisamente de ser um animal "desnaturado", como o mostra maliciosamente Vercors. [5] A gênese da especificação humana é um processo dialético de *personalização,* que não é sòmente um processo de individuação (Jung), nem de socialização (Adler, e também — em parte — Freud), mas o processo contraditório produzido pelo antagonismo dos dois.

A "natureza" não é, pois, de forma alguma, o "meio humano" *natural*: o homem só a atinge pelo humano, pelo instrumento da cultura. O êrro reacionário de todos os apóstolos da "volta à natureza" é de querer remediar as alienações sociais por uma alienação do homem à natureza bruta, aliás fora de alcance. A alienação à natureza bruta só é talvez figurada simbòlicamente na oligofrenia grave, o idiota não podendo "cultivar-se". Nunca se pensa demais na dupla alienação contraditória à qual o homem está exposto: a alienação do homem em proveito de uma natureza ultrapassada e em proveito de uma cultura tirânica; mas a possibilidade mesmo dessa alienação permite esperar em cada etapa do desenvolvimento humano mais transparência, tanto em direção de uma natureza intangível quanto em direção de uma auto-sublimação [6] livre. A pessoa humana é o foco onde as duas polarizações procuram estabelecer um equilíbrio "optimal", misturando-se e contradizendo-se.

5. Vercors, **Les animaux dénaturés,** Paris, Albin Michel, 1952.

6. Herbert Marcuse, **Eros and Civilisation,** Boston, The Bacon Press, 1955; ver Capítulo III, Vol. II.

Mas, se a estrutura humana só é aproximativamente apreensível enquanto social, como é que poderá o homem se alienar da sociedade? Como o próprio do "Ego" humano é objetivar o mundo — reconhecê-lo como objeto, final ou instrumental — o homem pode situar, isolar, manipular e modificar tudo aquilo que é mundo, inclusive a si mesmo (e eis porque o "Ego" é o teatro da ansiedade). A sociedade humana participa dessa tendência reificante de tôda reflexão. A cultura é o conjunto (sempre crescente) dos instrumentos de conhecimento e ação; sôbre o plano humano, os instrumentos, mesmo sendo uma prolongação do esquema corporal, se desprendem do organismo pela reflexão e daí são objetivados. Não podem mais ser transmitidos hereditàriamente, como o são os instrumentos do reino animal que, de maneira geral, constituem o corpo mesmo do animal. São em compensação transmitidos e multiplicados pela tradição. É evidente que o recém-nascido não poderia atingir, por si próprio, o nível cultural que lhe cabe na sociedade graças ao depósito cultural que esta administra. A sociedade é depositária da cultura. Ora, a administração do depósito cultural que permitirá à pessoa humana prolongar, enriquecendo-a (e revolucionando-a), a tradição cultural é, como tôda a dominação, mais ou menos opressiva e alienante.

Certamente alienante, ela o é mais ou menos, e devemos a Marx a análise das estruturas dessa alienação. O que nos interessa aqui, é que, na alienação social, há ensejo de estabelecer uma distinção com Herbert Marcuse [7] entre a opressão fundamental e a opressão suplementar. O depósito cultural, destilado pelas sublimações de gerações exige, para sobreviver e crescer, novas produções culturais e, em conseqüência, novas sublimações; com efeito, a sociedade não espera que o indivíduo esteja na medida de sublimar livremente, mas o constrange a assumir seu papel cultural, reprimindo as satisfações imediatas da libido. É a opressão fundamental exercida pela sociedade no interêsse da cultura. Mas uma parte da energia assim entesourada é desviada de sua finalidade direta para assegurar a existência concreta de uma determinada sociedade, isto é, a sobrevivência do tipo de domínio em uso nessa sociedade: pois uma sociedade correspondendo a uma etapa histórica confunde sua estrutura contingente com a necessidade absoluta de uma sociedade de direito divino ou natural.

Que será o homem numa situação — e êle estará sempre em alguma — senão um homem mais ou menos alienado a essa situação que o determina, um homem reificado de certa maneira pelas fôrças dessa situação, e que será êle — e é o paradoxo humano — senão

7. Marcuse, op. cit.

chamado, estimulado por essa mesma situação que, alienando-o, exige que êle a ultrapasse? Uma ciência do homem "em si", ignorando suas situações concretas e a *liberação* lenta e difícil que o desenvolvimento humano exige como resposta a essas situações — uma ciência "essencialista" que não conhece senão uma liberdade abstrata ou determinações imóveis — não é mais válida depois da revolução no pensamento da qual somos as testemunhas e herdeiros. Mas, mesmo um pensamento flexível e dialético que, no fundo seria apenas um método para resolver as contradições da situação humana concreta, tende, evidentemente, êle também a se reificar numa repetição essencialista e opaca (tal como a síndrome da resistência em um paciente de uma cura psicanalítica). Nós devemos criticar sempre a abstração, isto é, assegurar sua concretização e a mobilidade na *praxis*. Um belo exemplo de imobilismo opaco, destacado por Sartre, [8] diz respeito a dois modos de pensar tão flexíveis em princípio quanto o são a psicanálise e o marxismo: o homem-sòmente-marxista não tem infância, "nasce" no momento de receber o primeiro salário de seu trabalho; o homem-sòmente-freudiano em compensação tem uma infância e pais, mas ignora tudo sôbre alienação do trabalho (o de seus pais e o seu); enquanto que, primeiramente, a situação na sociedade forma e aliena os pais ("o educador educado" de Marx) e, através dêles, a criança e, em segundo lugar, a criança fornece um trabalho pròpriamente gigantesco desde o primeiro instante de vida e êsse trabalho é "assalariado" e alienado pela sociedade familial e através dela pela sociedade simplesmente. [9]

As primeiras relações objetais magistralmente descritas por René A. Spitz [10] e exploradas por outros psicanalistas [11] são tais e não outras, porque os "objetos" propostos a essas relações são "sujeitos" mais ou menos alienados a uma estrutura dada da sociedade capitalista (ou socialista, ou feudal, ou primitiva; essas situações não têm o mesmo valor, certamente, porque correspondem a maior ou menor liberdade humana efetiva, como os célebres "estágios" do desenvolvimento individual; mas, qualquer que seja, essas situações e sua influência benéfica ou maléfica, o homem não pode delas abstrair-se inteiramente).

8. J. P. Sartre, **Questions de Méthode**, in **Critique de la raison dialectique**, I, Paris, Gallimard, 1960, p. 47.

9. Ver, págs. 123 e 124.

10. René A. Spitz, **La première année de la vie de l'enfant. Genèse des premières relations objectales**, Paris, P.U.F., 1958.

11. Ver, por exemplo, o excelente estudo da Dr.ª Myriam David, **Etude sur les enfants privés de soins maternels pendant les trois premiers mois.** Relatório preliminar, Organização Mundial da Saúde, Conférence sur l'action preventive..., etc., Copenhague, 30 de setembro-10 de outubro de 1958.

É verdade, pois, que os "benefícios sociais" de P. Janet são pagos por "despesas sociais" que não são mais que a alienação do humano causada pela opressão. A questão é saber se, numa sociedade concreta, o que se deveria pôr por conta da opressão *suplementar* não é singularmente mais pesado do que seus membros o supõem geralmente. Uma questão bem árida seria saber se a cultura é possível sem opressão mesmo *fundamental,* sendo ela agora baseada na auto-sublimação livre segundo H. Marcuse: êsse problema é o tema das "utopias" comunistas, e é necessário não esquecer que o homem é utopista por natureza, não podendo parar no seu trabalho de imaginação e de objetivação (seu "esquema inato", que nós poderíamos chamar prometeano, consistindo precisamente em não se contentar com nenhum esquema de fato). Para o psicanalista, êsse estado de coisas estabelece um outro problema do qual êle mal começa a se aperceber: notadamente, o "princípio de realidade" que êle deve representar junto a seu cliente (que é, nós sabemos, um correspondente social) é um princípio de "realidade" visto e formado através da estrutura social que é a dos dois protagonistas. H. Marcuse estabeleceu de uma certa maneira que o "princípio de realidade" do qual se reclama tanto em psicanálise é, no fim das contas, um princípio pragmático de rendimento exigido pela sociedade em virtude de um sistema de referência que é o da classe dominante, preocupada com sua conservação.

A marcha do desenvolvimento social — quadro da psicogênese individual — percorre, pois, uma espiral dialética, retornando aos pontos percorridos, mas sôbre um plano mais elevado. Desde o princípio, o homem é a prêsa da alienação, porque o mundo (em volta dêle e nêle) não lhe pode ser inteiramente transparente: a reificação é o tributo da objetivação que é a garantia do conhecimento; tôda liberação se paga com alienações e tôda alienação contém em embrião um meio de liberação. O progresso extraordinário da civilização foi, evidentemente, em parte o fruto da mais dura exploração do homem pelo homem que a humanidade já conheceu; mas êle tornou inevitável o "retôrno a si mesmo" do homem até aí reificado: assim os proletários, os povos colonizados, as mulheres, os adolescentes, todos os "subdesenvolvidos" e "alienados" começam a se aperceber de sua soberania como pessoas e não estão mais dispostos a se deixar desapropriar, pagando sua libertação com novas alienações mais ou menos passageiras.

Parece que o processo de vida não pode ser de outro modo compreendido senão como crescimento dialético (estruturação, organização, vitalização, hominização, personalização) e, portanto, contraditório: Freud suspeitava dessa dialética, fazendo do "impulso de morte" um antagonista (finalmente vitorioso) da "libido", o que é uma concepção

propriamente maniqueísta: Thanatos e Eros são, antes, os dois motores polarizados da evolução vital.

Essas considerações, das quais algumas são lugares-comuns, parecem ser, para muitos dos nossos confrades, "estranhas" à psicologia e dependendo antes de uma filosofia existencial ou marxista (ou de tôda outra denominação controlada). Não penso, entretanto, que um psicólogo, e menos ainda, um psicanalista (ambos estudando o humano), possa afastar-se longamente do problema criteriológico criado pelo "paradoxo do homem" em relação à identidade, impossível e, entretanto, sempre esperada, do cognoscente com o conhecido. Tôda opacidade, tôda alienação, tôda reificação, tem sua raiz no drama, que foi o de Narciso. Já é tempo que o têrmo "narcisismo" deixe de ser, numa psicanálise inconscientemente moralizadora, uma espécie de condenação ou de injúria. O conhecimento só é possível a partir do drama narcísico e o apogeu humano só será atingido graças à ilusão daquele que está mergulhado na profundidade enganadora de seu reflexo. Na aurora do conhecimento, houve o "êrro de Narciso" (Louis Lavelle), que é ainda, e sempre, o nosso.

O famoso "ajustamento" tão preconizado por alguns psicanalistas, principalmente anglo-saxões, se confirma como a pior das mistificações, por menos que o representante sereno do "princípio da realidade", o próprio psicanalista perfeitamente "ajustado", esquece que faz parte de uma sociedade que se mistifica sôbre sua própria estrutura.

"O educador educado" de Marx, seu "filósofo modificando o mundo", tem o seu correspondente no "analista analisado" de Freud. Mas o analista analisado só tem sua razão de ser lá onde havia, e *onde ainda há, um analista alienado.* O paradoxo do observador observado, do modificador modificado, inerente a tôda situação, se perpetua — e fortemente! — na situação analítica. É certo que a exigência da análise "didática" (didática?!) deve permanecer inteira neste ofício de analista, que é, senão ofício de educador, é ao menos ofício de *testemunha*... mas seria uma ilusão bem perigosa, uma ilusão solipsista, que é a de tôda "ortodoxia" em ciências humanas, pretender "dispensar" das análises didáticas — tais como sacramentos de paródia — no seio de uma pseudo-igreja rìgidamente institucionalizada, que não se reconhece como superestrutura, muitas vêzes alienada de uma estrutura social concreta (sociedade de classe, sociedade nacional, sociedade medical, sociedade de interêsses, etc.). O analista analisado *não está* abaixo da confusão humana; para êle, a história — com suas contradições — não está encerrada com o término da análise didática; de um ângulo ela não faz mais que começar sèriamente...

Uma "cura" psicanalítica nunca foi um filme de introspecção idealista (ainda que historicamente a psicanálise siga perigosamente lado a lado com o idealismo); mais do que nunca, principalmente na sua tendência *personalista,* a psicanálise é ou deve tornar-se um modêlo experimental de contrôle e de desmistificação das relações do homem com o mundo. A psicologia "profunda" só é profunda enquanto reflete as bases das relações interpessoais. Desenralando-se as trocas no "campo" experimental da psicanálise, não podem, evidentemente, realizar-se num único sentido, o que elucida as noções de transferência, de resistência, e principalmente de contratransferência e de contra-resistência, com uma luz tôda nova: a "cura" psicanalítica espera ainda seu Lévi-Strauss.

Como conciliar o personalismo como ciência do homem com essa alienação que nos espreita? Como transcender (ambigüidade de transferência!) a *alienação para com outrem* num *ultrapasse em direção a outrem?* Cabe a nós, procurá-lo, não, digo: encontrá-lo. É necessário, ao menos, ver a absoluta intransigência e a dificuldade dessa busca.

2. Realização e fracasso.

O Não-Eu e o Ego-Objeto não lhe sendo inteiramente transparente, o homem é sempre mais ou menos estranho a si mesmo. Tomamos a liberdade de repetir o que acaba de ser dito: "A reificação é o tributo da objetivação, que é fiadora do conhecimento; tôda a liberação se paga com alienações e tôda alienação contém em embrião um meio de liberação" (pág. 56), e o que foi dito antes: "o êrro é verdadeiramente a opacidade da verdade; o êrro e o impulso de repetição não estão *ao lado* do conhecimento, mas são o seu reverso, enquanto o conhecimento humano se desenrola na história, na limitação, na ambigüidade do símbolo" (pág. 19). São paradoxos que, no *vir-a-ser* não podem ser inteiramente resolvidos, senão não haveria mais vir-a-ser, mas *Ser puro;* o *dever* de caminhar em direção à verdade e ao Ser supõe o *direito* de passar pelo êrro e por êsse Ser.

Vê-se que não é relativismo — nem em ética, nem em gnosiologia. As psicoterapias autoritárias (existem muitas, mesmo no campo da psicanálise), as sociologias ortodoxas (entre elas existem as que se pretendem dialéticas), querem *modificar* o homem. É que elas têm diante dos olhos uma imagem do homem abstrato, a idéia do homem importa mais que o homem. Mas, mesmo assim, elas desejariam no fundo (falsamente, compreende-se) alcançar o homem total, que elas confundem infelizmente com uma idéia do homem, com um ideal do Ego. A pergunta implícita em tôda *praxis* é essa: quem é êsse homem, e quem deve êle vir a ser? E a resposta implícita é (mesmo pelo subterfúgio idealista): deve vir a ser totalmente tal qual é. Vê-se

que êsse ser total a vir a ser não é redutível ao ser parcial do qual êle partiu, pois o ser no início é parcial porque mais reificado, mais alienado; sua totalidade desejada é uma volta a si mesmo, uma volta ao humano, graças à transparência e à personalização das reservas antes opacas e reificadas: uma integração portanto do "mal", da "má consciência", do "não-ser-inteiramente".

Isso cria — *horribile dictu!* — o problema do bem e do mal, que parecia bem estranho a uma psicanálise positivista. Ora, não vejo bem por que e como evitar êsse problema, por menos que se compreenda que a auto-realização é uma tarefa, e que inversamente tôda a tarefa é um "momento" de auto-realização. Parece-me que se deve, evidentemente, falar de mística onde o problema pode ser abordado objetivamente sôbre o plano do desenvolvimento: o Mal é uma categoria inerente necessàriamente a todo o processo histórico, pois tôda tarefa supõe responsabilidade: responsabilidade do êxito ou responsabilidade do fracasso. *

A mistificação pela *idéia* do Mal é o fato do dualismo, que os psicanalistas fariam bem estudar, por exemplo, sob as espécies do maniqueísmo. Penso que os historiadores me dariam razão sôbre o fato de que a Igreja de Mani não foi a raiz do dualismo religioso e moral, mas que foi, antes, uma manifestação; mas foi uma das mais puras e das mais brilhantes, e pensei muitas vêzes que o estudo dos avatares do maniqueísmo seria da maior utilidade para o sociólogo e o psicólogo; êsses avatares são inumeráveis: seitas gnósticas; paulinos, bougomilos e cataros; mas também e, principalmente, a influência do dualismo sôbre o cristianismo oficial e sôbre a civilização ocidental mesmo dessagrada, onde não se deve esquecer, nem o stalinismo nem um certo "americanismo"...

Limitar-me-ei a citar aqui um só texto maniqueu, que acho muito bem feito para servir à nossa demonstração. [12] O autor é Fausto, bispo maniqueu de Milève, adversário eminente de Santo Agostinho, grande polemista e pregador; a ideologia idealista está aí expressa com vigor e clareza. "Jamais, escreveu Fausto, em nossas asserções as palavras dos deuses foram ouvidas... É verdade que nós proclamamos a existência de dois princípios, mas só damos a um o nome de Deus, quanto ao outro nós o chamamos matéria (hylè), ou, num têrmo mais comum e usado, demônio. Se crês que se trata aí de dois deuses, poderás pensar que quando um médico disserta sôbre a doença e a saúde, êle fala de

12. Augustinus, **Contra Faustum**, 1, XXI, Capítulo I. — Tomo emprestado a tradução dessa passagem de Déodat Roche, **Études manichéennes et cathares**, Éditions des **Cahiers d'Études cathares**, Arques (Aude); Paris, Librairie Véga; Toulouse, Institut d'Études occitanes; 1952, p. 75.

duas saúdes e quando conversarem contigo sôbre o bem e o mal, poderás considerar que se trata de dois bens; da mesma maneira, ouvindo falar da fome e da abundância toma-las-ás por duas abundâncias. Quando disserto sôbre o prêto e o branco, o frio e o quente, o doce e o amargo, se disseres que afirmo que há dois brancos, dois quentes e dois doces, não parecerá que não tens bom senso?... Será porque nós atribuímos à matéria tôda a fôrça malfazeja e tôda a generosidade a Deus, como convém, que pensas que isso significa absolutamente dar a um e a outro o nome de Deus? Se é assim, poderias, ouvindo falar do veneno e do antídoto, crer que isso vem a dar a um e a outro o nome do antídoto, pois que um e outro têm sua virtude, e um e outro têm sua ação e sua operação. Da mesma maneira, ouvindo falar do médico e do envenenador, chamarás a um e a outro médicos; poderás dizer que são dois justos, pois que um e outro têm uma certa ação. Se é absurdo proceder assim, quão mais o é pensar que Deus e a matéria são dois deuses pela razão que cada um dêles tem operação própria? Assim, essa argumentação é uma verdadeira inépcia e é completamente desprovida de fôrça; prova que não tendo nada para me responder que toque ao fundo mesmo das coisas, tu procuras trapacear com as minhas palavras."

Tal como é, a demonstração de Fausto de Milève parece-me rigorosamente irrefutável sôbre o plano ideal de um mundo estático. Mas seus argumentos se viram contra êle desde que consideremos as leis do mundo em desenvolvimento, como a transformação da qualidade em quantidade, a negação da negação, o ultrapasse das contradições. O bispo maniqueu fala muito em virtude (quer dizer de fôrça e em ação) mas êsses conceitos são alienados de sua significação concreta (evidentemente dinâmica) para tornar-se em idéias imutáveis. Fausto tenta, todavia, ficar no concreto, acumula exemplos muito simples que devem provar que a ação de uma *essência* é idêntica a ela mesma. É justamente nesse terreno que será fácil desvendar o idealismo. A "virtude", a "ação" de um medicamento e de um veneno são relativas, considerando-se uma situação, um desenvolvimento. Uma certa dose de veneno é remédio, uma certa dose de remédio é veneno. E ainda, essas doses não são imutáveis: variam de acôrdo com a idade, com o estado de saúde, com todo o passado do indivíduo. Outra coisa ainda: os remédios podem curar, mas ter, ao mesmo tempo, uma ação nociva que se aceita como um mal menor. Uma "virtude" abstrata, inerente à matéria é tão ilusória quanto uma "virtude" moral quando essa se abstrai das circunstâncias onde se exerce; mede-se uma "virtude" pelos seus efeitos que estão sempre em relação com uma situação concreta. A virtude da água é a base de tôda a vida sôbre essa terra, mas a água mata

em determinadas circunstâncias, por exemplo, quando se apresenta em quantidade excessiva. A saúde de um homem é muito relativa, segundo os indivíduos e as idades; a saúde de um indivíduo é doença para outro; e a doença mais terrível é ainda uma certa saúde em relação aos últimos momentos de um moribundo... A justiça concreta é injusta em relação a uma justiça melhor, mais humana; em tôda a injustiça existe ainda uma escolha, deteriorada, de valôres, logo, uma vontade — ignorante ou perversa — de justiça. A própria matéria, que Fausto identifica como princípio de todo o mal, está em pleno desenvolvimento, jamais idêntica à ela mesma, nem uniformemente má nem uniformemente boa; Fausto não nota que a criação não está nunca em repouso, nem que suas contradições são as causas das tensões e, logo, do progresso. Evidentemente, quem diz desenvolvimento, diz, *ipso facto,* perigo e crise; tanto mais que a percepção do desenvolvimento não significa uma crença na fatalidade do progresso, mas um apêlo à progressão.

Como todos os fanatismos, todos os preconceitos, o maniqueísmo não propõe nenhuma solução construtiva ao problema da ambivalência; para êle, tudo é inteiramente branco ou inteiramente prêto. A ambivalência não é sòmente uma síndrome esquizofrênica, nem mesmo neurótica; é o acompanhamento necessário de todo o ato psíquico. Pergunto a mim mesmo se o esquizofrênico, e de uma certa maneira o neurótico, não são no fundo *menos* ambivalentes que o homem normal, no sentido que êsse deixa uma coisa para não perder tôdas, aquêles não aceitam a ambivalência; ela cria para êles mais dificuldades, causa mais prejuízos que para o homem normal; sua facticidade imediata é rejeitada pelo seu idealismo; o asno de Buridan não era "normal", era... esquizofrênico ou neurótico. Ou, para dizer tudo, era um asno terrìvelmente abstrato e idealista. O homem normal e o asno normal assumem compromissos e escolhem, apesar da ambigüidade de tôda a escolha. Na imagem maniqueísta do mundo, como no delírio psicótico e na fantasia neurótica, a ambivalência é negada, recalcada em proveito de uma idéia sem subterfúgio, que recusa êsse mundo buridiano das contradições. O mundo que não é ambivalente só nasce na idéia, pela rejeição para fora do mundo "bom" de que tudo aquilo que é "mal". E se o mundo fôr inteiramente de pecado, pois bem! Êsse deve ser negado radicalmente e não viver a não ser na idéia. O autismo esquizofrênico é o mais conseqüente dos sistemas maniqueístas.

Fausto foi mal inspirado ao insistir sôbre a "virtude", quer dizer sôbre a *ação* de matéria. Porque justamente lá onde há ação, existem êxito e fracasso, progresso e regressão. Os modelos impulsionais da psicanálise são todos baseados sôbre a "virtude" do instinto e, devida-

mente criticados e relativizados, são todos (é o seu mérito) ambivalentes e dialéticos. O mesmo "vetor impulsional", para empregar a terminologia de L. Szondi — e que se aplica muito bem a outros modelos além do seu — pode ter uma ação progressiva (sublimante, social) ou regressiva (perversível), positiva ou negativa. Simplificando um pouco, pode-se muito bem conceber que o mesmo "vetor impulsional" — por exemplo originário da mesma constelação agressiva — pode, depois de muitos avatares, se satisfazer ou num assassinato sádico ou na atividade altamente sublimada e altruísta do cirurgião. O envenenador do qual fala Fausto poderia ter-se tornado médico (antes farmacêutico, segundo Szondi); o médico poderia ter-se tornado envenenador; sua escolha (radicalmente diferente!) satisfaz, contudo, o mesmo vetor considerado genèticamente, mas significa precisamente a diferença qualitativa de sua história pessoal.

Apresentados em algumas palavras, nossos exemplos são um pouco sumários. Mas a resistência por vêzes apaixonada e irritada que êles encontram provém sobretudo do mêdo de se divisar aquilo que, em cada motivação, é do domínio do ideal do Ego ou daquele do Id. Essa mesma resistência joga o processo psicanalítico contra a crítica histórica das motivações, pois o Superego tenta persuadir-nos que nossos motivos são isentos de tôda genealogia narcísica.

Certamente, não se trata de reduzir num plano metafísico; o resultado não é idêntico à sua causa. A compulsão assassina do sádico *não é mais a mesma* que o impulso primário correspondente na criança; e não é também o mesmo que o impulso primário correspondente na criança; e não é também o mesmo que o impulso evoluído, socializado, sublimado, espiritualizado do cirurgião. Pois a escolha é feita pela pessoa humana, não pelo indivíduo "momentâneo", e, como nós já dissemos antes, um passado reapresentado (tornado presente, no sentido forte do têrmo) é, *ipso facto*, ultrapassado (não mais passado, mas ainda presente e por isso mais disponível); também, o problema não é tal: qual foi o meu passado? — nem êsse: Como reapresentarei meu passado a fim de ultrapassá-lo? Salvo se fôr um exercício formal de introspecção, essa *reapresentação* não será mais repetição mecânica; acentuará na motivação o que lhe é mais adequado (aquilo que é melhor); ou então perverterá a motivação. É por isso mesmo que o crime mais abjeto é ainda a horrível máscara da comunicação, da transubjetividade. A imagem do Tu está misteriosamente presente no crime, mutilada e reificada.

Uma motivação "boa" só é possível graças à energia impulsional que impele o homem na direção das escolhas mais sublimadas (através da cultura, compreende-se); e a motivação má só é possível porque,

normalmente, o homem ultrapassa seus estágios narcísicos, mas pode não ultrapassá-los. O Bem e o Mal não podem ser concebidos imutàvelmente quando nos inclinamos sôbre o desenvolvimento humano. Freud nos falou do lactente polimorfo-perverso. A expressão é vigorosa, pode ter virtudes didáticas; mas só tem sentido numa perspectiva móvel, quando o lactente é comparado ao adulto: o lactente é *potencialmente* polimorfo-perverso, quér dizer, que pode vir a sê-lo — se êle não ultrapassar, por assim dizer, seu estágio de lactente tornando-se adulto. O que é "bom" para a criança é "perverso" para o adulto, o adulto que não ultrapassa a inocência da criança é um adulto perverso ou criminoso. E é por isso que podemos dizer sem ressaibos místicos, que o adulto perverso age contra a natureza. *

Lembro-me de que, no tempo dos bombardeios aéreos que, em 1944, destruíram uma parte de Viena, uma garotinha de 3 anos disse a seus pais, depois de ter sido castigada: "Jogarei bombas em vocês!" Evidentemente, ela "não sabia" o que é a morte. Mas imaginai um ditador que permaneceu afetivamente no nível dos 3 anos (pior, pois se trata de uma deteriorização) e dai-lhe o poder físico de lançar bombas... O marxismo negligencia o lado psicológico do problema quando procura explicar a guerra por meio de fatôres econômicos *sòmente*: êsses são, com efeito, mediatizados pela totalidade psicológica dos indivíduos.

A criança pensa com esperança: quão pouca coisa é proibida ao adulto; quantas coisas lhe são permitidas! O adulto medita com nostalgia: tantas coisas me são proibidas que são permitidas à criança! Ambos têm e não têm razão ao mesmo tempo, porque o "bem" do adulto é o "mal" da criança e vice-versa. O homem que, desenvolvendo-se, se totaliza, que se torna êle mesmo, muda de valôres e abandona aquêles que se tornaram não-valôres. Isso não é cair na indiferença relativista, mas sim comprovar a necessidade dessas transvalorizações. No plano humano, a ética não pode ser construída sôbre a etologia, pois é um ultrapasse contínuo; e é um ultrapasse porque o *écotype* humano não é fechado sendo diferente ao do animal.

A regra concreta de nossa existência será sempre ambígua; sempre nos chamará a mais univocidade, isto é, a uma totalização constantemente mais integrante e mais transparente — mas um tal apêlo só tem sentido porque só nos atinge no mundo da ambivalência. Se todo o conhecimento traz em germe um conhecimento mais puro, isso quer dizer que êle não é presentemente mais que uma verdade parcial, e logo um êrro parcial. O conhecimento é uma totalidade, sem ser uma soma aritmética, porque totaliza também os procedimentos; é contraditório, doloroso e aventuroso. Uma palavra apócrifa de Cristo nos

fala dessa dilaceração: "Homens de pouca fé, desejais conhecer, mas sem dor!" [13] Também, tôda moral fechada, onde o Bem e o Mal são sàbiamente separados em categorias imóveis, é uma tela opaca entre nós e êsse conhecimento mais adequado. Deus é um ídolo para muitos crentes, um ídolo bem mais sádico que o fetiche de uma tribo "primitiva". Mas a adoração do ídolo não é um clarão da totalidade?

O desenvolvimento do maniqueísmo não é, pois, um relativismo ético ou religioso; e não significa de modo algum uma capitulação diante do sofrimento, da doença, da tortura e da morte. É, ao contrário, o maniqueísmo que inspira tôdas as inquisições e todos os campos de exterminação. A rejeição do maniqueísmo não é também a negação do Mal, negação onde termina paradoxalmente um pensamento metafísico que devora a uma simples imperfeição destinada a sublinhar melhor a excelência do melhor dos mundos. Uma tal pregação cheia de unção, e que pode ser leiga, quer apresentar-nos o Mal como uma prova necessária para que acumulemos méritos... Essa hipocrisia faz negócios em proveito de uma idéia — com sangue e lágrimas dos outros. E contudo: a história mesmo da natureza nos mostra que, apesar do desaparecimento das espécies inteiras através de catástrofes e quedas, e graças a isso a vida se dirige sempre para mais consciência e organização. A psicanálise, também, nos coloca diante dos olhos uma constante transvalorização do narcisismo em mais verdade e amor (ver Capítulo 8). A má consciência do homem se desmistifica aceitando-se: O *felix culpa!*

13. Epist. apost. AEthiop., XXIV.

5

Reificação da Sexualidade[1]

1. A ameaça do inumano.

Na escala humana, a sexualidade é necessàriamente ambígua em tôdas as suas manifestações: todo comportamento humano é valorizado, ainda que genèticamente redutível a um impulso; e seu valor pode ser (é sempre de uma certa maneira) considerado como produto autônomo, como padrão de uma troca; como o trabalho, a sexualidade pode ser alienada de sua função pessoal. Torna-se coisa, mercadoria; estamos, então, em presença de uma *reificação* mais ou menos total.

Tôda "alienação" (no sentido mais longo da palavra, tanto sociológico como psicopatológico) é um processo de reificação: ela tira o humano, o pessoal, o inteiro ao homem e a sua atividade. Que essa última seja considerada principalmente sob o ângulo socialmente primordial do trabalho, ou sob aquêle, psicogenèticamente primário, da sexualidade direta ou sublimada — a relação dessa atividade com uma ordem livre de valôres pessoais é quebrada, a imanência caracterizando o mundo das coisas consideradas como tais, irrompe na pessoa que ela reduz assim a uma coisa. Objeto entre outros objetos, o homem fica

1. Êste capítulo é uma adaptação do ensaio intitulado **Notes sur la "réification" de la sexualité**, publicado em **Psyché**, Pains, VII, 74, dezembro de 1952, págs. 778-788.

privado de suas relações essenciais com aquilo que o transcende, em proveito de uma relação idólatra com um valor-mercadoria, com um fetiche. Torna-se escravo ou o sacerdote do fetiche.

E ainda, a comparação é falha. Falha porque o fetiche da tribo primitiva é *símbolo* da transcendência, ponto de intercessão de todo um mundo de relações. Não é de todo objeto. O fetiche do indivíduo reificado, em compensação, perde cada vez mais o caráter de *símbolo;* explicando melhor as coisas êle não é de todo objeto. Com efeito, a reificação é um rompimento com o símbolo — e com a realidade viva que êle significa (ver Caps. 1 e 2); é um dissecamento da fonte arquetipal das relações humanas. A reificação tautológica, isto é, não suspeita de tôda riqueza do ser além do símbolo. A = A, quer seja para o realismo ingênuo ou para o idealismo: *A só é A,* ou então *A é totalmente A*... Nem um nem outro sentem que *A* é o foco de relações humanas, um símbolo para todo um mundo de significações. A palavra do poeta alemão torna-se para êles incompreensível. "Tudo aquilo que é passageiro é símbolo", símbolo mais ou menos opaco do ser.

Fenomenològicamente, tôdas as perturbações psíquicas ligadas à sexualidade humana (e elas o são tôdas mais ou menos diretamente) podem ser caracterizadas pela *reificação da sexualidade.* Na prática psicanalítica, êsse critério permite fazer apanhar ao vivo a significação — o simbolismo! — dos sintomas, mais diversos, como frigidez e impotência, perversões sexuais, hipersexualidade; indireta e mediatamente é ela a base das conversões neuróticas que substituem o sintoma sexual por um simbolismo secundário; em resumo, para a análise da história íntima e impulsional do sujeito, êsse critério tem um valor heurístico complementar àquele da *reificação do trabalho* que Karl Marx colocou na base da análise social, partindo do "caráter fetichista da mercadoria".

Os sintomas da *psicopatia sexual* (do qual êste capítulo se ocupa mais especialmente; mas pela mediatização da repressão, isso vale também para os sintomas neuróticos pròpriamente ditos), todos êsses sintomas, sabemo-lo graças à psicanálise, são a expressão de uma fixação mais ou menos definitiva a estágios de desenvolvimento que já deviam ter sido normalmente ultrapassados. Essa parada (fixação) ou esta volta (regressão) do desenvolvimento não é decerto puramente "quantitativa", porque o sentido mesmo do estágio é inteiramente diferente, um para a criança e outro para o doente. Observamo-lo antes: a criancinha que, segundo a pesada terminologia freudiana seria "polimorfa perversa", só é na realidade "perversível", estando ainda aquém da perversão. É o adulto com os restos de sexualidade pré-genital (infantil) que é "perverso" (ou neurótico se êle recalca sua perversão).

Essa verdade que hoje nos parece banal tem uma importância primordial, pois daí resulta que cada estágio do desenvolvimento tem sua norma particular, o que não é relativismo; ao contrário, a norma é um limite a transpor para atingir as outras normas, o que é a dialética (veja pág. 62). Uma volta atrás equivale à absolutização de valôres que se deveriam ultrapassar. Aquilo que "vale" (valer, valor) para a criança, não "vale" mais para o adulto. O desenvolvimento é um enriquecimento em valôres, um ultrapasse e uma *aufhebung* do "valer" pragmático. A fixação e a regressão nos propõem valôres que não estão mais em uso: é a absolutização de um valor normalmente *aufgehoben;* é, pois, por repercussão, a *valorização inadequada de uma atitude de vida ultrapassada, um valor fetiche;* é uma "heresia existencial", uma "idolatria"; reencontramos as definições dadas antes (ver Cap. 2, pág. 25).

O imanentismo dos valôres, por um lado, e a fixação e a regressão, por outro, são caracterizados pelo mesmo fenômeno de *pars pro toto,* da absolutização de um "momento" do desenvolvimento dialético, em uma palavra, pela alienação e a reificação.

A psicanálise valorizou o percurso ontogenético dos estágios de desenvolvimento. Êsse desenvolvimento é de certa maneira centrífugo: parte do Eros uterino e narcísico e se encaminha para a libido objetal em concordância com o princípio de realidade. Essa terminologia é justa, mas um pouco "reificante", pois a transferência objetal da libido exige claramente relações pessoais e transcendentes. O desenvolvimento centrífugo é sempre um encaminhamento para um Tu (tu) e êsse critério da 2.ª Pessoa do Singular parecia faltar à psicanálise antiga; foi valorizada pela fenomenologia e a análise "existencial" (ao menos em parte; comparai a *Wirheit,* o "ser-nós" do Dr. L. Binsvanger.[2] Os dois têrmos da dialética pessoal em Freud são: "Je dois devenir où celà était"; ou, o *Eu* só se diferencia do *Id* por uma relação como o *TU* e o indivíduo só se torna pessoa atualizada pelo movimento centrífugo do *ID* ao *TU,* movimento cujo terceiro têrmo é o *Ego.* O *Tu* é o contrário do anonimato, uma vez mais, o desenvolvimento ontogenético concorda aqui com o desenvolvimento filogenético: a sexualidade sai do anonimato animal para entrar na "nominação" pessoal. Para o ser humano, a sexualidade *anônima* é uma perversão, porque ela parcializa, aliena, reifica a pessoa: ela lhe tira precisamente o pessoal.

Só a pessoa é TU e se abre ao *TU;* é preciso "dar nome" à pessoa, dar-lhe um "nome próprio". Conhecer pessoalmente um ato da mais alta importância: "nascer com", receber um nome *próprio* com o outro. outro. A linguagem, sabe-se, é a função do julgamento do valor, o

2. Ludwig Binswanger, **Grundformen und Erkenntnis men schlichen Daseins,** Zurique, 1942.

animal só tem uma linguagem rudimentar de sinalização. O nome *próprio* "pousa" de certa maneira na pessoa, afastando-a do anonimato da espécie que está presente no indivíduo; o Tu é a própria atualização do ID anônimo e ainda potencial. O amor não é nem cego, nem mudo: êle *distingue* e *dá nome* à pessoa, o TU. É a libido narcísica, captativa, o amor do ID, que é ainda cego. Sem o TU, sem o nome próprio, a pessoa é número, objeto, coisa, e espera sua redenção, sua denominação. "Não temas, pois eu te salvei: eu te chamei pelo teu nome, és meu". [3]

O ID é transcendido pelo nome próprio; o gnomo de um conto germânico, símbolo do ID, desaparece sob a terra quando se adivinha seu nome.

— O obstáculo do amor é, pois, o anonimato, a reificação. Como a pessoa é um ser inteiro e contínuo, existe também continuidade (não linear, mas dialética, isto é, cheia de contradições ultrapassadas) entre as manifestações de Eros e aquelas de Agapé; uma redução histórica é, pois, necessária e legítima para desembaraçar os encaminhamentos dessas contradições e dêsses ultrapasses; essa redução metodológica não é de modo algum redução mecanicista, o simples não sendo idêntico ao complexo: "Continuidade, mas não identidade", é uma fórmula muito importante que Charles Bandouin aplica à gênese do instintivo ao espiritual. Também Eros, parcializando-se e organizando-se (cf. Freud), reificando "momentos" da continuidade analítica, *pode entrar* em conflito com Ágape.

— A sexualidade reificada é *"coisa"* agradável, só necessita de um modo para ser empregada. Pode-se *experimentar* mais, (*erleben*) seguindo a bula juntada à mercadoria. O Dr. Joseph Gagel diz muito bem que "o mundo de dissociação das totalidades concretas, de especialização e de quantificação que é o universo reificado será necessàriamente a sede de uma *degradação dos conteúdos axiológicos da existência*". [4]

O indivíduo privado da transcendência pessoal procura o critério dos valôres num fetiche, na "mercadoria", e crê, pois, atingi-lo muito particularmente, acumulando as ocasiões de "experimentar" mais vêzes (*erleben*) aquilo que, além do mais, entorpece precisamente sua faculdade de experimentar. Essa forma de experimentar é sintonia da angústia: a retificação é um universo da angústia, pois o ser humano tornando-se objeto anônimo entre objetos anônimos se esforça em vão por querer subordinar a si o mundo dos objetos e gozar com isso, *êle*

3. Isaías, XLIII, 1.

4. Joseph Gabel, **"La réification. Essai de psychopathologie de la pensée dialectique"**, em **Esprit**, n.º 10, outubro de 1954. Ver também de Joseph Gabel o trabalho já assinalado: **La fausse conscience** (Capítulo IV, pág. 57, nota 2.)

se arrisca a não ser o mais forte. Também no universo reificado o homem está em estado de sítio permanente. O universo reificado é aquêle do malefício, da magia negra, da técnica desumanizada, da cibernética escapando ao contrôle do homem, do absurdo racionalizado (sonhos angustiantes, que se projetam à vontade sôbre a técnica, sôbre a cibernética, quando deveria procurar a origem na alienação do homem). Êste universo é também aquêle do *Erlebnis* (sentir-se viver, escutar-se viver): escutar-se viver para se estar certo que se vive, que se domina, que não se foi devorado ainda pelos monstros da angústia. Que encadeamento de fatalidades! Pois a angústia por sua vez é mãe da agressividade; o homem reificado é agressivo. A sexualidade reificada é agressão. Vêde o libertino do século XVIII: um homem amável, mas com um coração de pedra. As *ligações perigosas* são ligações assassinas e mesmo cheirando a cadáver sob ondas de perfumes. O universo, fulgurante e glacial ao mesmo tempo, das *Ligações Perigosas,* prepara sob suas rendas e seus veludos o universo concentracionário das câmaras de gás e dos campos de morte. Na obra-prima de Laclos, os personagens que servem de cobaias à Marquesa de Merteuil e ao Visconde de Valmont não são mais que comparsas, objetos de um prazer infinitamente mais racional que sensual, e revestidos bastante convencionalmente de uma virtude que não consegue torná-los mais interessantes que os criminosos. Sade levará esta reificação coalhada de vítimas até ao limite extremo; seus super-homens são além do mais puros cérebros e o leitor mais ingênuo não consegue acreditar que êles possam experimentar aguçar dúzias de orgasmos... Será reservado ao Estado totalitário, o Estado inteiramente reificado, o Estado ídolo, de tirar do super-homem até a aparência de sensualidade; e o sadismo de um Himmler é um sadismo burocrático, que se exerce sôbre os homens transformados em objetos, tornando por sua vez dossiês. * *A Filosofia no "boudoir"* do divino marquês é bem aquela que ela quer ser: um sistema filosófico fechado (reificante); o gênio de Sade foi de ter ultrapassado largamente os enciclopedistas e entrevisto a aurora dos fornos crematórios. [5] Existe de Sade uma palavra titânica e lamentável: "Se eu tiver contribuído com qualquer coisa para o progresso das luzes, eu estarei contente." [6]

2. *A "coisa", símbolo do humano.*

Notemos entretanto que a reificação do Eros é só *um* aspecto das perturbações sexuais. Dissemos que o conceito de reificação per-

5. Ver os estatutos da Societé des Amis du Crime em **Juliette,** tomo III, e a minuciosa contabilidade nos **Centvingt journées de Sodome.**

6. **La philosophie dans le boudoir,** começo do famoso panfleto: "Franceses, ainda um esfôrço, se quisermos ser republicanos."

tence ao pensamento dialético, que tomar consciência da ambivalência fundamental de tôda atitude humana (ver Capítulo 2, pág. 30). Êsse conceito, pois, chamando atenção sôbre a degradação do ser, sôbre sua alienação e sua perversão, só se apercebe do "momento" negativo do fenômeno. Foi um mérito do Dr. M. Boss, discípulo do Dr. L. Binswanger, esboçar um quadro das perturbações sexuais que desvenda, pela apreensão fenomenológica, aquilo que essas perturbações guardarem em si de transparência do amor". [7] O Dr. Boss se propôs, além do mais, refutar os pensadores que procuram definir essas perturbações sob o ponto de vista da limitação, da destruição — nós diríamos: da reificação. Está claro que os dois pontos de vista se completam. A neurose também, essa negativa da perversão, é susceptível de ser considerada sob dois aspectos: um distingue o limitativo, o intransitivo, o outro — otimista — a transcendente; já insistimos sôbre o último (ver Capítulo 2, pág. 27). Não impede que o patológico, o anormal, o deficiente deva ser *antes* definido em têrmos que o façam apreender sua qualidade de *perturbação* existencial, de *rompimento* com a inteireza do ser, de alienação a *valôres-fetiches*. *

Parece-nos que o nosso mestre V.E. von Gebsattel bem pôs em foco essa qualidade de não estar presente a tôda sexualidade reificada. Respondendo as críticas do Dr. M. Boss, [8] o Dr. D. Gebsattel sublinha que a análise existencial de Binswanger e Boss tinha razão de "redescobrir o amor" na perversão, mas que esta, enquanto existe, manifesta o "niilismo profundo da natureza humana" e sua "tendência para o Mal". *Enquanto reificada*, a sexualidade não desvenda a "transparência do ser", mas — em sua reificação — a opacidade daquele ser, a "transparência do nada". Parece-nos que êsse aspecto não é negligenciável. Por certo, alguns trabalhos de M. Gebsattel são marcados por êsse problema do Mal, pela reflexão sôbre a "tendência niilista" das perversões e das psicopatias, sôbre essa "transparência do nada" que está à beira da destruição. Êsse tema existencial, reatando psicologia e filosofia, é um efeito da razão refletida e objetivante que contém em embrião um certo perigo de reificação. Freud já havia tentado resolver o problema, mas, fiel a seus hábitos de pensar, levou-o a uma hipótese biológica: ao "impulso de Morte". Uma tal hipótese contém uma *contradictio in adjecto*, pois um tal impulso, com aquilo que tem de positivo (impulso, instinto), não é concebível. Biològicamente a hipótese é certamente falsa; mas sempre protestando não fazer filosofia, Freud

7. M. Boss, **Sinn und Gehalt du sexuellen Perversionen**, Berne, Hans Huber, 1947.

8. V.E. Freiherr von Gebsattel, **Daseinsanalytische und anthropologische Auslegung der sexuellen Perversionen**, em **Prolegomena einer medizinischn Anthropologie** Berlim-Goettingen — Heidelberg, Springer-Verlag, 1954.

tinha redescoberto uma contradição recalcada pelo seu século. O nada está no extremo da reificação. Mais uma coisa é coisa, menos ela é. Criando para si *valôres-fetiches,* [9] o indivíduo se fecha em sua imanência. *

Ora, a absolutização dos valôres existenciais que cria os fetiches é evidentemente um problema axiológico. E a perversão é também um caráter positivo da revolta contra um sistema de axiologia. E há aí uma ambigüidade fundamental — sempre a ambivalência! —, pois um sistema axiológico, concreto, histórico, não é mais que um símbolo muitas vêzes opaco e alienante de uma axiologia — que seria vivida, aberta. Contra a qual dos dois é dirigida a revolta da neurose, da perversão? Primeiro pecado do arcanjo, a revolta torna-se ambígua no homem; e é justamente o seu caráter "angelista" que é desumanizante. A análise da neurose permite sempre revelar o "complexo do anjo" arranjo inconsciente daquilo que Charles Baudoin chama angelismo neurótico (ver Cap. 6). Restaria ainda para fazer, sob êsse ângulo, a análise fenomenológica da psicose e, o que seria importante para o nosso tema, a da perturbação psicossexual. De acôrdo com êsse último ponto de vista, Gebsattel e E. Strauss formularam apanhados muito interessantes sôbre o caráter destrutivo da "revolta" em perversão sexual, revolta contra a vida e o sagrado (Strauss: Entweihung, profanação). E talvez não se tenha observado bastante que a perversão apresenta muitas vêzes aspecto de falsa mística.

— Os romanos libertinos do século XVIII estão cheios de expressões religiosas: o leito onde sentem o prazer é o "altar sagrado", as partes sexuais da mulher são o "templo" onde se sacrifica; em tôda extensão da obra fala-se da "divindade", do "deus", etc. É verdade que essa tendência reaparece, diminuída, na linguagem dos amorosos menos libertinos. Será fácil induzir dêsses exemplos que o *divino* é uma superestrutura ou uma projeção do sexual. O sexual pode também ser o símbolo do divino e o é evidentemente em todos os lugares onde o moralismo agressivo não tenta maltratá-lo. Também a linguagem dos místicos é pelo menos tão erótica quanto a dos libertinos é religiosa; o que prova sòmente que há continuidade entre os comportamentos humanos e também que o sexual é arquétipo da transcendência.

Mas, enfim, como se explica que o século mais racional e o menos piedoso haja escolhido a linguagem religiosa para a sexualidade? Essa sexualidade, êle a "reificou" ao mais alto grau, fêz dela um passatempo,

9. Seria instrutivo prosseguir com as pesquisas para saber se tôda perversão não seria genèticamente senão uma espécie de fetichismo; a teoria psicanalítica parece indicá-lo, mostrando o investimento pré-genital das regiões erógenas e das fantasias. Ver, para a fenomenologia, a teoria de Von Gebsattel sôbre a **pars pro toto** (op. cit.).

uma arte menor, um jôgo anônimo e, o que é pior, um instrumento de domínio. Já vimos que reificação é também fetichismo. E o fetichismo, idolatria do imanente, pode ser também adoração do homem (antes do super-homem), adoração de si mesmo. Que passagem imprevista e extraordinária nas ligações perigosas, quando o Visconde de Valmont chora sentindo subir até êle o incenso da adoração: "Examinava êste espetáculo quando outro camponês mais môço trazendo pela mão uma mulher e duas crianças e adiantando-se para mim a passos precipitados, disse-lhes: "Curvemo-nos todos aos pés dessa imagem de Deus." E no mesmo instante fui cercado por essa família, prostrada aos meus joelhos. Confessarei minha fraqueza; meus olhos encheram-se de lágrimas, e senti em mim um movimento involuntário, mas delicioso. [10] Não é impressionante, êsse libertino que chora de alegria porque é divinizado? (Observemos de passagem como a alienação sexual reencontra aqui a alienação social.) Nosso libertino está transportado de sentimentalismo lamuriante. É verdade que ser sentimental, no sentido pejorativo da palavra, é reificar o sentimento; no cinema, um "abacaxi" atrozmente sentimental tem tanto sucesso porque permite as identificações mais lisonjeiras sem que se tenha necessidade de ter um sentimento verdadeiro pôsto à prova na realidade.

— Em Sade, ainda, a apostasia idólatra é mais claramente expressa que em Laclos. Se houve em literatura uma escola sádica ou sadista, é em primeiro lugar por causa do desafio implacável e certamente sincero que o fidalgo prisioneiro lançou à face de Deus. Parece-me que, com efeito, Sade mereceu o maior respeito; revoltando-se apaixonadamente contra a alienação, foi bem um filósofo: um filósofo ferozmente *libertário* (*libertino* por incidência). Sua utopia era um mundo onde Deus — para êle a Alienação suprema — se afogava nas imundícies; êste ódio a Deus atingiu indubitàvelmente um sombrio furor; talvez tenha sido um amor infeliz... Encontrar-se-á um amador de paradoxos para descobrir que Sade é um autor cristão. O mais incrível, é que êle não estava inteiramente errado, pois todo ódio é profundamente ambivalente... Para o marquês já um caráter reificante de certo essencialismo se apossou de um "momento" da dialética para daí fazer a totalidade, totalidade pela qual êsse cavaleiro do Humano estava pronto a sacrificar milhares de sêres humanos.

Um eco bem enfraquecido da revolta sexual se encontra numa moral que se diz "cristã" que parece só conhecer o 4.º Mandamento do Decálogo, esquecendo o mandamento primordial do qual dependem todos os outros: Não terás deuses fora de Mim.

10. Choderlos de Laclos, **Les Liaisons dangereuses**, Carta XXI, do Visconde de Valmont à Marquesa de Merteuil.

6

Moral e Alienação[1]

1. Uma moral do narcisismo.

Como todo o funcionamento humano, a consciência moral só é concebível no quadro das trocas interpessoais. Brotando de um esquema de comportamento inato, a consciência humana é formada pelas exigências concretas de uma realidade social histórica; é "inata" e "adquirida" do mesmo modo que a linguagem. Ela deve, pois, apresentar necessàriamente um certo caráter de ambigüidade, estando, de um lado, a atualização de um esquema específico, de outro, uma realização pragmática e aproximativa, alienada às exigências exteriores. O homem, alienado numa consciência moral comprometida no pragmatismo, procurará descarregar-se dessa alienação sôbre o próximo.

É uma verdade antiga que afirma que nós nos inclinamos, ao menos em certas circunstâncias que comprometem nossa afetividade, a julgar nosso próximo sem indulgência e que, em compensação, a impressão que temos de nós mesmos, não sendo sempre indulgente igualmente tende, contudo, a recobrir com véu misericordioso, ao menos, algumas de nossas trincheiras egoísticas, dispostas a exagerar outras tantas responsabilidades. Para admitir essa velha verdade, não é ne-

1. Este capítulo repete, modificando muito pouco, o estudo **Le Surmoi et le Bouc émissaire**, aparecido em **Psyché**, Paris, VIII, 79, maio de 1953, págs. 262-276.

cessário ser psicanalista. Em compensação, quanto mais me ocupo de psicologia dita profunda, mais sou levado a crer que êsse defeito de julgamento é profundamente enraizado nas camadas fundamentais de nosso organismo psíquico, e que seu papel é primordial naquilo que chamamos a agressividade.

Para dizer tudo, creio que a agressividade se traduz, em certos casos, por um mecanismo inconsciente e autônomo a que podemos chamar "complexo de bode expiatório". Não é pelo prazer de introduzir novos nomes de complexos que eu propuz essa denominação; não é, também, para enriquecer uma segunda edição que está para sair do *Dictionnaire de psychanalyse et de psychotechnique* editado por Maryse Choisy, desde que a primeira edição contém já uma lista de 63 complexos com nomes muito pitorescos. Mas, como pareço querer introduzir um nôvo nome (não tão nôvo assim, aliás, pois certos autores já falaram do "mecanismo de bode expiatório"), tenho ainda que confessar que é necessário, antes, a definição de um outro complexo que propuz chamar o "complexo do anjo", imitando Charles Baudouin que fala do *angelismo* neurótico. A palavra angelismo poderia, senão se tomar cuidado, designar uma atitude consciente (o que não é o caso); também desejaria êle, talvez, melhor falar de um *complexo* do anjo, pois se trata de um comportamento *inconsciente,* mas *significativo.*

Não é por acaso que a psicanálise clássica parece ignorar êsses dois "complexos": uma teoria naturalista do homem devia ignorá-los, porque em uma antropologia positivista êles não podem ser percebidos; além do mais, essa provoca por repressão os dois complexos em aprêço e deve, pois, recobri-los de um escotoma psíquico, de acôrdo com a lei descoberta por Wilhelm Stekel. Com efeito, o complexo do anjo e o de bode expiatório são precisamente os complexos dos quais sofrem todo o ser humano ou tôda a coletividade que *confunde a consciência moral com o Superego.* É justamente o que fêz a velha psicanálise.

O Superego é essa instância psíquica que, segundo Freud, se forma como conjunto de *reações do Ego* contra as *ameaças* dos *impulsos sexuais.* Freud acha que o tabu do incesto foi a origem dessas reações. No seu ensaio sôbre o narcisismo, Freud já fala de um *"respeito do Ego por si mesmo",* logo de um respeito do Ego e observa muito acertadamente que, para melhor estabelecer êsse respeito moral, o Ego tem tendência a identificar-se com um ideal que lhe foi inconscientemente proposto pelo meio educativo. Na origem do Superego, encontramos o *ideal do Ego,* que tende a se tornar o *Ego-ideal* (ver Capítulo 2). Êsse jargão é na realidade um instrumento admirável de precisão. Se se relessem mais seguidamente as obras de Freud, considerando-as do ponto de vista de encaminhamento histórico do pensa-

mento do Mestre, ver-se-ia com clareza não sòmente como se formou a teoria do Superego, *mas também como se forma o próprio Superego*: o Ego tem necessidade de defesas. Essas defesas êle as encontra no respeito ao Ego. O respeito do Ego é baseado no ideal do Ego. Para se fazer respeitar, o Ego deve-se identificar ao seu próprio ideal. Torna-se o Ego-ideal.

O Ego-ideal é, pois, uma continuação, uma majoração do Ego real, o compromisso entre o Ego e as exigências do meio; Freud insiste muito no seu *Narcisismo* sôbre o fato de que o amor narcísico, do qual o Ego real constituía um objeto, se transporte daí por diante sôbre o Ideal; o Ego-Ideal permite a libido narcísica permanecer tal como é, levando em conta correções trazidas pelas exigências de uma existência social. O Ego-Ideal, no amor do indivíduo a si mesmo, toma o lugar do Ego real; além do mais, serve progressivamente de tela entre a libido narcísica e o Ego real; as volições do Ego real não serão percebidas conscientemente. No seu lugar haverá a imagem imponente do Ego-Ideal. Mas êsse último é exigente: o que propõe ao indivíduo não corresponde em tudo ao Ego real; é necessário, pois, que uma polícia vigilante vele sôbre os impulsos que poderiam comprometer essa idéia lisonjeira; essa *polícia* do *Ego-Ideal*, é o *Superego*. O Superego pesa sôbre o Ego real e dá-lhe ordens para fazer desaparecer tudo aquilo que ameaça comprometer o Ego-Ideal. Mas mesmo essa ditadura policial, queremos crer, faz parte do nosso Ego real, porque, separando-se o Superego do Ego, arriscar-nos-íamos a observar que o Ego real é bem menos belo que o Ideal. O Superego governa o Ego com mão de ferro, mas está incrustado no Ego, vive de sua substância, é a ditadura do Ego nos dois sentidos da palavra: ditadura originária do Ego, mas ditando sua vontade ao Ego. Um pouco como a ditadura do proletariado é levada ao poder pelo proletariado, mas o governa com um pulso de ferro. O Superego é, pois, uma emanação dos impulsos do Ego, mas é um Ego forte, um Ego ditatorial, por isso é muito bem chamado: Superego, direi mesmo o Hiperego.

Até aí, está tudo em ordem. Pois é evidente que o Superego existe (ao menos no sentido dialético da palavra); e é evidente que se não existisse era necessário inventá-lo. É o que faz todo o educador. Para fortificar o Ego da criança, propõe-lhe preceitos que só agirão quando a criança aceitar introjetá-los, fazê-los seus. O educador terá tendência para crer que a educação quanto melhor êxito tiver, melhor a criança aceitará essas convenções como indiscutíveis, como fazendo parte dela mesma, como dirigindo todos os seus comportamentos. Escutando a voz do Superego, que se fará ouvir espontâneamente, a criança saberá rejeitar as tentações que armarão as ciladas contra seu Ego; ainda que o

vigor tirânico da polícia interior custe evidentemente ao Ego a abdicação de sua liberdade.

Mas deve-se dizer que o Superego e a consciência moral são a mesma coisa? E que a consciência moral só é a "manifestação afetiva" das tensões entre o Id e o Superego? Falta-nos em psicologia uma definição de consciência moral: e mesmo estou persuadido de que, supondo uma transcendência, tal como o conhecimento, a consciência moral só pode ser refletida em psicologia por um de seus lados, o lado subjetivo. O problema da consciência é, pois, em parte, um problema extrapsicológico, como o do conhecimento. Mas contentemo-nos com a hipótese de que a consciência moral é, ao menos em parte, essa faculdade de entrar em relação com os valôres transcendentes. Logo, conclui-se que o Superego não é mais que uma instância subordinada, se bem que eminentemente importante, da consciência moral.

Com efeito, o Superego é ainda um *complexo com vestígios narcísicos*. Podemo-lo chamar "complexo", sem apesar disso atribuirmos a êsse têrmo uma significação pejorativa, porque o Superego é um conjunto de fôrças psíquicas em grande parte inconsciente, vivendo sua vida autônoma, influenciando profundamente o comportamento. Em segundo lugar, êsse complexo é narcísico; isso Freud disse com vigor antes de mim. Freud insiste sôbre o fato de que o amor do Ego, estado narcísico, não pode prolongar-se, indefinidamente, sob a pressão da realidade. A libido do Ego, assim liberada, é transferida sôbre o ideal do Ego, e, como o Ego tem necessidade de se amar e de se respeitar para fazer face às ameaças exteriores, essa libido se fixa definitivamente estudado, enquanto que segundo o meu modo de pensar é introjeção das defesas e dos preceitos: sôbre o Superego. Freud definiu muito cedo a moral como *amor narcísico desviado do Ego real sôbre o Ego-Ideal*. E mesmo êle acreditou poder arriscar a explicação do fenômeno moral com a ajuda de uma hipótese interessante, principalmente que o desenvolvimento do Ego está, na espécie humana, adiantado sôbre o desenvolvimento do Id, o que faz que o jôgo libidinal seja forçadamente em parte narcísico e agressivo: a moral humana é inimiga do Id, e, enquanto utiliza o amor do Ego, ela julga estar além dêsse ponto libidinal em contato com os impulsos egoístas e agressivos do Ego, e ainda além dêsses, com os impulsos de Ódio, de Morte, do Nada. Essa ética é bela e mesmo grandiosa, mas profundamente pessimista e céptica. Êsse aspecto das teorias freudianas não foi suficientemente estudado, enquanto que segundo o meu modo de pensar é absolutamente essencial para compreender, não sòmente o ensinamento do Mestre, mas ainda, e principalmente, suas convicções concernentes à consciência moral, consciência do Nada, consciência da Morte.

Guardemos de passagem que o sistema é eminentemente lógico; pois Freud construiu a interpretação da consciência moral sôbre a antinomia profunda e irremediável que êle crê descobrir entre o impulso sexual e o impulso do Ego primeiramente, entre o impulso de Vida e o impulso de Morte, em seguida. Freud sofreu tôda a vida com o dilaceramento agudo da natureza humana, da qual foi grande explorador. Êsse dilaceramento, o cristão o explica pela tensão entre o espírito e a carne, entre o apêlo do Absoluto e o do relativo, pela nostalgia de uma Pátria transfigurada e celeste no seio de um estado passageiro que a prefigura bem imperfeitamente. Freud devia explicá-lo pela tensão entre dois impulsos antagônicos, como se os dois impulsos fôssem antagonistas pela essência, ao passo que estão dialèticamente numa situação dada. Daí, a sombria mitologia freudiana que acabamos de esboçar. Nesse combate entre o Sexo e o Ego, entre Eros e Tanatos, o amor é do lado de Eros; a moral do lado de Tanatos.

Efetivamente: o Superego sendo uma instância necessária, mas narcísica, deve condenar o indivíduo impulsivo ao silêncio da estabilidade, à imobilidade do egoísmo, esta prefiguração da Morte. Eros, barulhento, atravessa os círculos mágicos do desenvolvimento libidinal, esgota-se e vem morrer no último narcisismo, nos braços de nossa última Mãe, nos braços da Morte. Quem tiver lido as últimas frases de *Das Motiv der Kästchenwahl* não pode esquecer a imagem do apaziguamento definitivo da libido no seio narcísico da silenciosa deusa Morte.

2. O anjo e o bode expiatório.

Êsse apanhado um pouco longo foi necessário para recolocar o problema da agressividade no seu contexto e, mais particularmente, esclarecer os dois complexos que dominam a agressividade: o complexo do Anjo e o de bode expiatório.

Com efeito, vimos que o Ego só se torna moral, aceitando a ditadura do Superego. Como todos os ditadores, o Superego pune severamente o delito de opinião. Como todos os ditadores, enquanto pune severamente o delito de opinião, finge acreditar que a oposição não existe, que o país inteiro é unânime na doutrina oficial e que os poucos inimigos de sentimentos heterodoxos são traidores vendidos ao estrangeiro, inimigos do povo, passíveis de exterminação.

É claro que o neurótico se pune também por delito de opinião, pelo menos se se tomar a palavra no seu sentido racional: êle pune pelo delito do desejo, pelo delito do impulso. *Mas não faz com conhecimento de causa,* isso não é, pois, *arrepender-se,* mas quando muito *remorso* ou aquilo que nós chamamos "a doença da má consciência".

Com efeito, o Superego, acabamos de ver, exige do Ego que o impulso, considerado perigoso, seja recalcado no inconsciente. O Ego, tendo recalcado o impulso, continuará a agir como se nada houvesse havido, como se não houvesse havido o impulso perigoso no seio mesmo da pessoa. O Ego está cegamente às ordens do Superego. A angústia da consciência moral, o *remorso* que não é o arrepender-se deveria ser racionalizado, explicado; ora, como o impulso perigoso tornou-se inconsciente, *a angústia será explicada principalmente por razões exteriores ao indivíduo.*

O *complexo do anjo* é inseparável do de *bode expiatório.* O primeiro é a introjeção completa do Superego no Ego racionalista e a repressão completa dos impulsos ameaçadores. Charles Baudouin falou do angelismo neurótico; êsse têrmo excelente poderia, entretanto, aplicar-se também a uma tendência consciente; ora, o Ego se identifica completamente ao seu próprio ideal e se crê angelista de uma maneira, antes de tudo, inconsciente. Um exemplo muito simples: o senhor X, velho solteirão, filho único de uma senhora muito idosa, consagra à mãe todo o seu tempo livre, todos os seus pensamentos, tôdas as suas fôrças. Êle explica seu gênero de vida pouco agradável, culpando os deveres de bom filho; renuncia a tôdas as alegrias e a tôdas as comodidades da existência para as proporcionar à velha mãe. Na realidade, por fixações que lhes são inconscientes, mas que correspondem aos mecanismos infantis de sua vida libidinal, o senhor X nunca pôde resolver ser uma pessoa livre, cessar de ser criança; para se preservar da vida, renuncia, também, às alegrias dela, renunciando a seus perigos. Êle se crê, pois, cheio de renúncia, *angélico*, sem o ser evidentemente: é *narcísico.* Certamente, êsse exemplo é bem simples, mas tôdas as neuroses participam dêste seu mecanismo. O senhor X tem, além disso, muita probabilidade de sofrer com seu narcisismo que êle acredita angélico. Seu sofrimento, êle o desejará explicar, e a racionalização o conduzirá ao complexo de *bode expiatório.* Com efeito, o senhor X explicará os seus fracassos pela má vontade de seu chefe de escritório, pelas mulheres com quem não se casou e pelos políticos no poder. Mesmo sua mãe, pela qual êle diz ter renunciado à alegria de viver, não terá graça a seus olhos e êle vai suspirar com as exigências da velha senhora. Enfim afirmará que, se êle tivesse querido... mas êle não quis ser um egoísta e um "carreirista" como os outros: sempre foi um tímido, um idealista, alguém pouco prático. "O que é que vocês querem, dirá êle, sei que sou incapaz de me afirmar na época em que vivemos. Fui bôbo, e sou um fracassado."

Que verificamos no senhor X a partir de anjo? Verificamos que êle procura bodes expiatórios para o seu fracasso. Êsses bodes expia-

tórios encontra-os em suas relações, mas também em si próprio. Sim, em si próprio, mas não onde deveria procurar as verdadeiras causas de seu fracasso (impulso narcísico, egoísmo moral, incapacidade de amar), mas sim em arranjos mais ou menos lisonjeiros. O senhor X falará, antes de sua bobagem, de seu idealismo, nunca de seu egoísmo.

Efetivamente, o neurótico acha que o angelismo com o qual se adornou pertence a seu Ego, pelo menos sôbre o ponto preciso onde o impulso recalcado é ameaçador. A angústia da consciência, traço da repressão, deve, pois, ser explicada, seja por um bode expiatório fora do Ego, e é agressividade virada para fora, seja ainda por um bode expiatório no interior mesmo do indivíduo, e é o mecanismo pelo qual o neurótico se crê culpado, onde, na realidade essa culpabilidade não será suficiente para explicar seu comportamento.

É possível que êsse estado de coisas pareça um pouco complicado. Entretanto, a produção de bodes expiatórios, mesmo no interior do indivíduo, é um procedimento corrente e fàcilmente reconhecível, mesmo sôbre o plano consciente. Um exemplo: há alguns anos, eu lia num grande semanário vienense uma crítica às memórias políticas do ex-chanceler alemão, Von Papen. O crítico observava muito judiciosamente que Von Papen se preocupou muito em suas memórias em disfarçar sua vaidade e sêde de domínio e *preferia* (a palavra preferir é muito bem escolhida) explicar seus erros catastróficos, não por seu defeito preciso de caráter, mas por sua credulidade e por sua ingenuidade. Inventou para si mesmo defeitos que certamente não tinha: Von Papen é o oposto de um ingênuo crédulo. Não conheço Von Papen e não sei se a manobra que lhe reprova seu crítico, e que eu penso estar bem analisada, era consciente ou inconsciente. Vemos em todo o caso que êsse homem de Estado *prefere* passar por imbecil a passar por vaidoso. Isso, aliás, lhe dá oportunidade de acusar aquêles que abusaram de sua credulidade. Torna-se agressivo contra aquêles e contra esta: agressividade dirigida para o exterior, agressividade dirigida também contra si mesmo. Os bodes expiatórios são culpados, mas não o verdadeiro condicionamento de seu comportamento.

Essa atitude não é evidentemente exclusiva a Von Papen e podemos observá-la na neurose. Quanto mais a figura chamada a tornar-se bode expiatório é ambivalente, mais fàcilmente ela se torna bode expiatório. Aliás, o neurótico tem tendência, quando se acusa, a fazê-lo com algum fundamento objetivo, apenas vê o seu êrro onde êle não está realmente. Se o bode expiatório está no exterior do indivíduo, êle terá geralmente caracteres fortemente ambivalentes: é raro que seja acusado alguém inteiramente inocente. Mas alguém perfeitamente culpado não é um bode expiatório. É simplesmente o culpado.

Lembro-me de um grande processo ante a côrte de jurados de Viena, que apaixonara a opinião pública. Uma jovem tinha assassinado um personagem, em si, pouco interessante, de quem ninguém se apiedou ou pouco se apiedou. Mas a jovem pretendia ter sido, no momento do assassínio, cúmplice forçada, portanto involuntária, de um assassino que desapareceu misteriosamente. Apenas tinha ela um passado pouco recomendável, era bonita, mas não comovente. Tìpicamente neurótica, adaptava-se mal, fazendo aos representantes da sociedade uma transferência paternal negativa; atingindo ou ajudando a atingir sua vítima, visava a um pai deficiente. O presidente da côrte e o procurador da República, essas figuras paternais aos olhos da sociedade e a seus próprios olhos, foram de uma dureza estupeficante em relação à jovem acusada. As testemunhas de defesa foram mal conduzidas. Os jurados — homens e mulheres —, estas últimas principalmente, foram igualmente agressivas. A acusada correspondia muito bem à imagem daquilo que Jung chama a *Sombra,* isto é, essa parte do Id freudiano que o Superego reprova formalmente e que é destinada à repressão completa. Portanto, a Sombra dos juízes foi, inconscientemente, projetada sôbre a acusada; ela devia ser recalcada, sacrificada. Lamentou-se mesmo que o direito penal austríaco ignorasse a pena de morte e condenou-se a môça a trabalhos forçados perpétuos. Se o assassinato premeditado tivesse sido verdadeiramente provado, se a jovem por outro lado se tivesse mostrado menos ambivalente, por exemplo, do ponto de vista sexual, é provável que se tivessem encontrado circunstâncias atenuantes.

Em regra geral, quanto menos o bode expiatório fôr inocente, mais é ambivalente, e mais possibilidade terá de ser sacrificado; mas inversamente, quanto mais fôr inocente e consciente, mais propiciatório e redentor será seu sacrifício; não é, por acaso, que o bode expiatório era a prefiguração do Redentor.

Resumamos, pois, a teoria do Superego e os dois complexos corolários. O Superego é uma instância que Freud mesmo chamou instância da moral narcísica. A libido narcísica ama o Ego, que, por sua vez, se identifica a seu próprio Ideal; também a libido narcísica é transferida sôbre o Ego-Ideal e alimenta com sua energia o Superego, introjeção do Ideal. O Superego recalca a Sombra, quer dizer os impulsos condenados pelo Ego-Ideal; é o complexo de anjo. A Sombra é, em seguida, projetada sôbre pessoas ou desejos que apresentam alguma analogia com os conteúdos recalcados; a agressividade se descarrega sôbre um bode expiatório. O complexo de bode expiatório é, em linguagem técnica, a introjeção do Superego, identificação do Ego com seu Ideal, projeção da Sombra odiada.

3. Em direção do ultrapasse do Superego.

Mas a consciência moral? Sabemos em psicanálise o que é Superego angelista, narcísico e agressivo. Se, ante essa definição, nós nos contentarmos em afirmar, sem provas, que a consciência moral não é o Superego, nos arriscaremos talvez a contradizer os fatos psicológicos, nos arriscaremos a ignorar simplesmente os dados da experiência, a observação clínica. Admitiu-se que a doutrina freudiana do Superego é deficiente. Entretanto, corresponde à observação clínica. O que é deficiente, é a identificação *completa* do Superego com a consciência moral.

Com efeito, o aspecto imediatamente analisável da consciência moral, tal qual é apresentada no Superego não é *tôda* realidade da consciência moral. Penso que, por definição, nossas relações com uma ordem *transcendente* não serão jamais *inteiramente* esgotadas por uma observação puramente psicológica. A consciência moral não é um problema imanente à psicologia, mas deve existir aí, contudo, um meio de se descobrir os traços, os *fenômenos*, na observação psicológica. É o que chamo de "fenomenologia", no sentido mais simples do têrmo, não no sentido de escola. O Superego, já dissemos, é um estágio, dizíamos mesmo um *complexo, necessário* e *inevitável* do amadurecimento individual. É um complexo benfazejo, com a condição de ser ultrapassado ao menos dentro de certo limite, tal como por exemplo, o complexo de Édipo. Êsse ultrapasse não deixa de nos lembrar o "desaparecimento do Estado" depois de um período de ditadura proletária.

Pois o Superego *pode* tornar-se patogênico. Freud descreveu várias vêzes as relações entre o Superego e a neurose obsessional. Êle aliás acha que a humanidade produz uma moral porque o desenvolvimento do Ego é, no ser humano, mais rápido do que o da sexualidade; o ódio é anterior ao amor, a morte anterior à vida.

Já dissemos antes: durante tôda sua vida, Freud foi como que perseguido pelas contradições inerentes a todo comportamento humano, pela ambivalência da condição humana. Mas, para êle, um dogma absolutamente indiscutível decretava que o psiquismo não é mais que a qualidade interior de um processo químico na matéria. *Logo* o dualismo observável devia ser explicado por um dualismo psicológico. *Logo,* a contradição humana só podia ser explicada por Freud, através de uma antinomia, uma contradição no próprio interior da energia material; isso era questão de dogma, não esqueçamos! *Logo,* tornou-se *necessário* postular a existência de dois grupos de impulsos em estado de guerra e de contradição permanente e inevitável. *Logo,* a consciência moral, isto é, o Superego, não pode ser senão a margem de domínio entre o

impulso vencido e o impulso vitorioso. *Logo*, a moral é uma sobra puramente negativa e narcísica, pois é o resultado da vitória dos *impulsos* não sexuais sôbre os *impulsos* sexuais. *Logo*, a consciência moral é função de ódio, de morte, de regressão narcísica.

Certamente, Freud nunca formulou essa série de silogismo. Mas penso que essa interpretação do pensamento freudiano o apreendeu melhor ao vivo do que uma ausência de textos. Na ocorrência, a teoria do impulso de Morte não foi um acidente passageiro e secundário no desenvolvimento do pensamento freudiano, mas uma *conclusão necessária* do dualismo combinado ao positivismo. Não é justo, pois, ver-se aí um vago sinônimo de agressividade, de sadismo, mas deve-se ver, ao contrário, uma peça mestra do sistema. *É, em segundo lugar, lógico ligar a hipótese do Superego a essa teoria, por causa do papel devolvido ao impulso de Morte, enquanto inimigo triunfante da libido.* Essa observação era necessária para prevenir um mal-entendido provável, ainda mais que não ignoro, de modo algum, as correções propostas, a êsse conjunto teórico por F. Alexander, Karen Horney, Eric Fromm — para só citar alguns daqueles que acreditaram fazer um grande esfôrço de crítica. Se eu me sinto autorizado, apesar dessas correções parciais, a retomar por assim dizer o pensamento freudiano *in statu nascendi*, é porque estou persuadido de que a psicanálise deve ser "repensada", a partir de sua estrutura *essencial* proposta pelo mesmo homem que a concebeu.

Ora, vemos que por causa de um postulado dogmático o fato da consciência moral *devia* ser reduzido a um conflito entre dois *impulsos*. Certamente, seria absurdo negar a possibilidade do conflito entre impulsos e sua repercussão sôbre a consciência moral. O que é falso, porém, é o corolário do dogma positivista, a saber que a consciência moral *só* é possível por causa de um conflito entre a sexualidade e o Ego.

F. Alexander tinha já observado que a diferenciação dos impulsos provém da diferença dos fins e das intensidades, e não da diferença das origens. Convém não opor estàticamente a sexualidade ao Ego; cada estágio do desenvolvimento é um estágio do desenvolvimento da personalidade *inteira* e de *tôdas* as determinantes impulsionais. Assim, por exemplo, o estágio oral interessa diretamente ao impulso sexual, mas interessa também muito aos impulsos do Ego, o qual, se não fôsse êsse estágio, seria condenado à morte pela fome. O estágio oral, pois, ou todo outro estágio normal e passageiro interessa o desenvolvimento do indivíduo inteiro, e a triagem daquilo que é sobretudo sexual e daquilo que é principalmente egoísta nesse estágio só se tornou possível graças à "parcialização" de uma libido indiferenciada na origem (foi aí, diga-se de passagem, a fôrça da posição jungniana, no início). Os

impulsos entram em conflito enquanto o meio compromete unilateralmente o desenvolvimento sincronizado da parcialização. O Superego é um sintoma dessa tensão entre os impulsos parciais em pleno desenvolvimento e o meio; é um sintoma de desenvolvimento e de adaptação, um resultado de um conflito que se estende a tôda a economia impulsional: a uma sexualidade maturescente, tanto quanto a um Ego maturescente. O Superego é um compromisso moral, um estágio *moral* necessário, útil, mas que pode tornar-se neurótico por fixação — como todos os estágios. Tal como a situação edipal é um estágio necessário da relação entre os dois sexos, uma prefiguração e uma aprendizagem, mas não a relação madura, e que pode tornar-se neurótica por fixação...

Observemos principalmente que o Superego não conhece, como fato de antinomia, um conflito imanente, intrapsíquico, entre dois impulsos. A consciência moral livre seria, por analogia, uma tensão entre os impulsos de um lado (sexualidade e Ego) e um fim transcendente do outro. Evidentemente, um têrmo dessa antinomia é colocado, lá mesmo, por assim dizer fora do domínio psicológico; mas é o caso de *tôdas* as relações humanas, de todos os comportamentos. Nosso comportamento edipal, por exemplo, supõe ainda na origem uma mãe objetiva e um pai objetivo. O Superego, por mais narcísico que seja, supõe primeiramente uma autoridade objetiva, uma sociedade. A consciência moral supõe um ideal objetivo, um Tu pessoal, apreendido por um centro pessoal em nós, que Jung chama o Si (*das Selbst, le Soi-même*), porém ela é uma *relação,* não é, pois, idêntica ao Si que é sòmente o órgão. Pensar com Jung que o arquétipo do Si e a meta da individuação é esquecer-se que os arquétipos são esquemas de comportamento voltados para o real. Assim, já o vimos antes, o estágio oral apreende o mundo nutriz, o estágio edipal apreende o mundo familiar, o Superego apreende o mundo da autoridade empírica e a consciência moral apreende o mundo dos valôres objetivos do Bem e do Mal. Evidentemente, o diagnóstico diferencial entre os comportamentos condicionados pelo Superego e os dependentes da consciência moral é trabalhoso, verdadeiramente impossível, na maioria dos casos; pois, de cada comportamento, a pessoa inteira participa. Mas podem achar-se indicações preciosas no "contexto" de um comportamento dado, isto é, na medida em que êle é voltado para um Tu e afastado do Ego.

Não esqueçamos, com efeito, que o desenvolvimento da pessoa parte do narcisismo, alargando progressivamente o campo relacional e se encerra em um Tu transcendente. O Superego apreende o Tu autoritário, mas essa moral é ainda uma *defesa do Ego* (seu "perfeccionismo"). Os impulsos do Ego ditam aqui sua vontade por *identificação* com autoridade, o que conduz a uma moral heterônoma, segundo os têrmos de Jean Piaget.

Portanto, êsse estágio necessário, mais ainda claramente narcísico, *desabrocha,* ouso dizer, a consciência moral propriamente dita. Aqui, o ideal do Ego não se identifica mais ao ideal da pessoa impulsional, mas é reconhecido precisamente como tal, isto é, opondo-se de certa maneira ao Ideal transcendente. O Ego, até aí servidor de seu próprio ideal narcísico, torna-se o último obstáculo no caminho do Ideal objetivo. É o ultrapasse do egoísmo, provàvelmente o último no caminho do amadurecimento: aquêle que perder sua alma (seu Ego!) a ganhará.

As categorias do pensamento freudiano não são de tal maneira afastadas de uma certa teologia moral. Ambas se interessam pela perfectibilidade do Ego, por sua identificação com as *normas.* As duas se ocupam, em primeiro lugar, do que é *permitido* e do que é *proibido.* Como tais, essas categorias participam ainda de um sistema de repressão, de culpabilidade, de punição, de agressividade; tendem, pois, ainda fatalmente a produzir bodes expiatórios.

A moral heterônoma, o Superego, é necessàriamente agressivo Pode-se obedecer a Deus e detestá-lo ao extremo. Um paciente muito neurótico, esquizofrênico, em via de cura, me escreveu o que se segue e que recopio palavra por palavra (o texto original é em francês, porque o doente é francês, mas não é o paciente da pág. 40):

A melhor oração que posso fazer nesse momento é esta: Meu Deus, mando-vos passear! (O paciente empregou um têrmo bem mais forte.) *Pois não vos quero pedir nada; não quero mais pedir-vos perfeições; quero antes reconhecer aquilo que pusestes em mim; tal como me fizestes, eu vos quero ser reconhecido e fazer assim Vossa vontade, não a minha. Que Vossa vontade seja feita. Assim seja.*

Essa oração começa por uma blasfêmia, mas mostra de uma maneira surpreendente a passagem do Superego à da consciência moral livre. Começa por uma agressividade blasfematória com relação a êsse Deus heterônomo que se identifica com a perfectibilidade do Ego impulsional. Ràpidamente, notemos que ela abre horizontes sôbre a psicologia da blasfêmia e do ódio a Deus. Mas termina pela aceitação de um Deus transcendente e pessoal; para encontrar êsse Deus, o doente deve antes aceitar a relatividade de seu próprio Ego. O mesmo doente escreve: *"Aceitar-se é uma agonia, é um estado comatoso."*

O que vemos nesse exemplo, é um ultrapasse (sem dúvida parcial, limitado, talvez provisório) de um estado de moral heterônoma e mágica. Essa liberação só se dá após ter sacrificado as defesas do Ego,

estando aí compreendida a defesa mais vigorosa; a do Superego narcísico. Que se realize bem o que êsse sacrifício das defesas significa: aceitar-se primeiramente, sem máscara angelista, sem bodes expiatórios, e coordenar a vontade do Ego a uma Vontade transcendente.

Para essa liberação, a psicanálise pode contribuir, se não se fechar no conceito dogmático positivista. Certamente, essa liberação do ser humano é um caminho difícil, incerto. E é por causa dessas incertezas que o homem nos seus encaminhamentos, o *homo viator,* começa a agarrar-se às estacas postas pelo Superego, pronto ainda a tornar um *pode expiatório* responsável por suas divagações e por suas misérias.

7

É a Psicanálise Social?[1]

1. Psicanálise e "fato" social.

Comparando Freud a Pavlov, em detrimento de Freud, o psicólogo americano H. Wells reprova neste "ser incapaz de considerar os fenômenos (que são o objeto de sua investigação) em conexão com seu meio, como o exigiria o método científico". Freud "considera o psiquismo como um fenômeno isolado, fechado sôbre si próprio, bastando-se a si mesmo". [2]

Sem mesmo lembrar que o sistema pavloviano é uma fisiologia positivista bastante pobre em dialética, seria necessário conceder a Wells que sua censura seria fundada se se pusesse o centro da gravidade coincidindo com as conclusões que Freud considerava como essenciais. Mas a significação verdadeira de certas descobertas não corresponde sempre, inteiramente, às interpretações que lhes foram dadas por seus autores. D. Lagache, durante seu curso de 1959-1960, observou que o ponto de partida de Freud era idealista, mas que a interpretação sociopsicológica se apoderou da psicanálise; pois o homem, mesmo explicado "idealmente", não pode ser compreendido fora de suas relações com seus semelhantes (relações submissas às leis do desenvolvimento).

---

1. Publicado em **Esprit**, março de 1961.
2. H. Wells, **Pavlov and Freud**, II, International Publishers, Nova York, 1957.

Na realidade, o edifício freudiano será enriquecido e aumentado *ùnicamente* numa perspectiva de intersubjetividade. Os "ultrapasses" puramente metafísicos do freudismo podem muito bem contentar-se com o seu solipsismo aparente; mas não a continuação realista de suas pesquisas e de suas análises. Prisioneiro das categorias de um pensamento ao mesmo tempo idealista e ingênuamente materialista, Freud foi entretanto um observador de gênio; suas hipóteses explicativas são mecanistas, mas *têm tudo que é necessário para serem dialèticamente continuadas*, justamente porque são baseadas, como malgrado seu, sôbre uma observação que não é nada menos que unilateral. Longe de isolar o fenômeno, a observação freudiana o coloca no fluxo genético e, o que é menos evidente, mas virtualmente certo, no contexto da sociologia. E é precisamente a fidelidade ao método psicanalítico que permite à "psicologia profunda", em lugar de um psicologismo fechado sôbre si mesmo, enfrentar as perspectivas sociais e dialéticas. [3]

É assim que a psicanálise facilitou e inspirou as pesquisas de um René A. Spitz e de muitos outros, pesquisas que são ao mesmo tempo *socais* e *genéticas*. Elas nos mostram a totalização do "vivido" humano numa perspectiva dialética: com efeito, desde antes do nascimento da criança, seu destino ulterior será condicionado à sua posição na família; as respostas da criança a essa posição modificarão, por sua vez, os comportamentos de seu meio; e é através dêsse *diálogo* incessante e aberto que ela assumirá sua personalidade. Essa "espiral" do desenvolvimento não é "ideal", abstrata; desvenda-se nas relações reais e maleáveis que são as da criança com o seu meio. Essas pesquisas psicanalíticas confirmam plenamente as da etologia, onde o animal, num domínio bem mais restrito e que a reflexão nunca consegue romper, toca, contudo, êle, também, um "tema" orquestrado por seus esquemas inatos *e* pelos sinais do seu meio.

Como técnica de investigação antropológica, a psicanálise — e isso depois de Freud — é igualmente baseada nas *relações* concretas e totalizantes do doente com o mundo, pois as lembranças do doente são retrabalhadas, revividas, a partir das relações específicas da situação analítica. A novidade da técnica analítica é que o homem é estudado *como* modificando-se e modificando o mundo; êsse estudo — é a diferença fundamental de tôdas as técnicas anteriores da psicologia — não é uma contemplação exterior e sem compromisso dos co-participantes.

Ora, é precisamente aí que se encontra a diferença de princípios entre a dialética de um lado, e a metafísica e o positivismo de outro; os

3. Cf. o interessante artigo de Joseph Gabel, **La crise du marxisme et la psychologie** em **Arguments**, IV, 1960, 18, págs. 20-28.

métodos essencialistas (tais são tanto a metafísica como o positivismo) contemplam o homem do exterior e procuram estabelecer sua essência ou seu caráter estático; ao contrário, a dialética é necessária e conscientemente uma *praxis,* pois admite que a consciência modifica o mundo e o mundo modifica a consciência. É, pois, legítimo falar de dialética, ao menos latente, da psicanálise até a mais ortodoxa, pois o caráter mais fundamental de tôda a dialética lhe pertence particularmente: *ser necessàriamente uma praxis modificando as relações recíprocas do sujeito e do objeto numa perspectiva histórica e totalizante.* Como tôda dialética, a psicanálise é a passagem constante e fluida de uma determinação a outra, de um têrmo da relação a outro; em cada estágio dessa espiral, as contradições são ultrapassadas e novamente integradas; há sempre reciprocidade do homem com o mundo (ora, o mundo do homem é constituído, antes de tudo, pelos outros homens), e não causalidade linear, unilateral da metafísica e do positivismo mecanista. *

Seria fácil demonstrar que a psicanálise histórica, tal qual foi codificada por Freud e por seus discípulos, tal também como foi reformada por "heréticos" — nunca foi uma dialética completa, nem muito consciente dela própria. E foi depois dessa comprovação verdadeiramente bem simplista que o marxismo acreditou poder negar a psicanálise. Mas uma dialética completa, logo sem contradições inferiores, sem perigos de deterioração, sem penhores por um dogmatismo rígido, seria já o reino da transparência perfeita, da liberdade completa, do Ser total... No fluxo concreto da história, a infalibilidade dialética é sem sentido, seria sintoma de uma rigidez totalitária, de uma suficiência estúpida e tão antidialética quanto possível. Os "críticos" marxistas da psicanálise geralmente se esqueceram disso e seria verdadeiramente muito fácil devolver-lhes seus "argumentos" (a começar pela verificação de que a dialética hegeliana-marxista, insuperável certamente como ciência do desenvolvimento, é comprometida desde o princípio pela pobreza da gnoseologia marxista com sua teoria do conhecimento como "reflexo" da realidade). A dialética é um instrumento difícil de aplicar e que não leva aquêle que a emprega a uma infalibilidade mecânica. *O solipsismo idealista de certos psicanalistas não é um argumento melhor contra as virtudes dialéticas do seu método do que o antipersonalismo feroz e limitado de certos marxistas o é, contra a dialeticidade do dêles.* Uns como os outros, muito simplesmente, massacram estùpidamente o instrumento preciso e frágil que manipulam.

Entretanto, uma dialética só pode ser social, pois o homem só existe e se desenvolve dentro do fato social. E como já dissemos antes, uma descoberta *fecunda* só se desvenda parcialmente ao seu próprio autor. Foi certamente o caso da psicanálise. Os grandes "mecanismos"

psíquicos, tais como identificação, projeção, introjeção, [4] repressão, sublimação, racionalização, etc., podem parecer (tais como são muitas vêzes descritos pelos psicanalistas) exercícios estéreis puramente intrapsíquicos, sem saída e sem transcendência. Mas de tal maneira, *êles nem existiriam*. Só existem porque funcionam, e só funcionam porque existem, na realidade, históricos e interpsíquicos. Anna Freud os denominou "mecanismos de *defesa*": estava entendido que êles só funcionam para "defender" o indivíduo perturbado no seu amor narcísico. É um ponto de vista radicalmente redutivo, por certo; mas a palavra "defesa" é já um têrmo *social*, se bem que seja ainda negativamente carregado de todo o solipsismo que caracterizava a psicanálise histórica, da mesma maneira que o economismo mais absoluto caracterizava o marxismo, da mesma maneira equívoca, enfim, que o narcisismo caracteriza de certa maneira o comêço da história individual. "Defesa" e "luta", está claro; mas a defesa narcísica e a luta social não são metas em si, são os meios e os sintomas de um ultrapasse constante das etapas percorridas, de um alargamento contínuo das trocas do homem com o mundo. Não valeria mais a pena dizer, em psicanálise: *mecanismos de troca*? O ponto de vista redutivo faz com que o narcisismo influencie tôda a terminologia; mas a libido não é centrífuga, ao mesmo tempo que centrípeta? Não é ela, no fundo, capacidade e necessidade de troca? E a dialética entre o princípio do prazer e o da realidade não engendra o princípio do trabalho? A sublimação, enfim, baseada nesse último, e conservando enquanto os eleva os princípios antagonistas do prazer e da realidade, não é o núcleo mais dialético de tôda a psicanálise, ainda muito raramente tomado em consideração pelos pesquisadores?

Podia parecer que a psicologia dos grupos e a sociometria tivessem compreendido que os "mecanismos" psíquicos são tais expressões de intersubjetividade. Com efeito, elas chegam a estabelecer esquemas de trocas entre membros do grupo (sociogramas) e a extrair daí leis aplicáveis a todos os grupos. Entretanto, essa microssociopsicologia deu lugar a aplicações anti-sociais e anticientíficas; o que não quer dizer que suas descobertas sejam tais "por essência". Ela analisa o grupo *fora* do contexto social pròpriamente dito, quer dizer, sem se ocupar da base econômica, cultural, histórica do grupo dado. Com isso, pôde fornecer armas à pior exploração social pela melhoria aparente, passageira, estreita, das "relações humanas", relações compreendidas superficialmente fora de tôda estruturação histórica (tornar "mais agradável" o clima de uma fábrica, sem modificar a base real das relações alie-

4. Cf. os Processos Verbais do Seminário Geral do Círculo Vienense de Estudos de Psicologia Profunda para o ano de 1959-1960 (**ronéotype**).

nantes). A desconfiança está a rigor com tais ensaios de mistificação sob o estandarte de uma psicologia "social" (!). Entretanto, a aquisição científica real da sociopsicologia nova é considerável, com a condição de ser devidamente enquadrada numa pesquisa dialética aberta. Pois é certo que os dinamismos de um grupo concreto não adquiriram sua verdadeira significação (exatamente como os "mecanismos" psíquicos pretendidamente individuais) senão na perspectiva de uma crítica mais *ampla* que aquela que se dirige ao pequeno grupo.

Um exemplo: os especialistas da psicodinâmica do grupo estabeleceram o nascimento espontâneo de uma hierarquia social no seio do grupo. Ora, as funções dessa hierarquização, depois do chefe do grupo (designado pela letra grega α), passando pelos especialistas bastante independentes mas leais (β) e os subchefes (γ), até ao último burro de carga que é muitas vêzes um "traidor" potencial (ω), ficariam incompreensíveis e seriam puramente descritivas se não se fizesse intervir uma interpretação do "princípio de realidade" próprio do grupo, *e que não é estritamente o mesmo* que está vigorando na sociedade enquadrante. Pois a menos que se explique o estabelecimento da hierarquia pelo "caráter" imutável de cada membro do grupo (o que significaria: é assim porque é assim), deve-se admitir que os membros do grupo se repartiram na escala hierárquica, de acôrdo com sua maneira de exprimir os ideais dêsse grupo. Êsses ideais são, com relação aos ideais da sociedade enquadrante, ou complementares ou opostos (ou então, uma mistura ambígua dos dois), e isso em função dos interêsses concretos que se manifestam e se combatem no *interior da sociedade que os cerca.* A formação dêsses ideais, influenciando o estabelecimento das relações sociais no *interior do grupo,* só poderá ser estudada corretamente nas suas relações com as relações sociais no *exterior do grupo,* isto é, na estrutura histórica da sociedade-quadro e, eventualmente, dos grupos intermediários. Essa verdade bem simples escapa constantemente aos psicanalistas do grupo que, tais como os psicanalistas do indivíduo, esquecem que o observador e os observados fazem parte de um mesmo sistema, e que é necessário controlar as relações existentes entre "mecanismos" e "esquemas" de um lado, e do outro, o "princípio de realidade" preconizado pela sociedade.

A psicanálise só é social a partir do momento que se dá conta que, na perspectiva que lhe é particular, *ela analisa as trocas sociais.*

2. Psicanálise, *ersatz* do social?

À margem da psicanálise "ortodoxa", duas correntes divergentes se esboçam, que (simplificando um pouco por necessidade da exposição)

se resumem nisso: de um lado os psicanalistas que queriam curar a neurose individual pela adaptação social (Alfred Adler já; K. Horney, Sullivan, etc.) e, de outro lado, os psicanalistas que se propõem curar a neurose social por uma retificação individual (Erich Fromm, etc.). Para os primeiros (simplificando ainda), o processo neurótico individual é causado pela desadaptação social, o que os leva a confundir o "princípio de realidade", com a realidade de fato numa estrutura social histórica que é "legitimada" por essa operação. Para os outros, a sociedade, estando neurótica ela própria, o esfôrço mesmo para mudar êsse estado de coisas o é também, pois que ocorre no plano da "neurose" geral e obedece, assim, a "repetição compulsiva" da neurose inicial; condenando a sociedade, êles condenam, ao mesmo tempo, o esfôrço organizado no plano social para modificar essa sociedade. Mas é evidentemente um falso dilema. No fundo, uns e outros estariam de acôrdo em ver na revolta contra o "Superego social" uma repetição compulsiva do complexo de Édipo ou do sentimento de inferioridade. Mas êles não realizam bastante o fato de que o complexo de Édipo (ou sentimento de inferioridade) é um pouco como o "ensaio" de uma peça teatral que se representará na cena social: o ensaio é ambíguo, tem uma face voltada para o passado, mas outra voltada para o futuro; êle não é só reprodução, mas também aprendizagem. E, certamente, os ensaios terão mais ou menos êxito de acôrdo com a qualidade do diretor e dos atôres. Mas é a peça mesmo que se deve criticar: ela não se reduz aos ensaios, que não são mais que a preparação.

As duas concepções são, no fundo, igualmente individualistas e idealistas. A "saúde" mental está aí garantida seja pela sociedade (através do psicanalista que ela investiu do seu "princípio de realidade"), seja pelo psicanalista (que exorciza a sociedade através o indivíduo). Nem uma nem outra dessas concepções leva em conta o fato de que o desenvolvimento individual não pode ser abstraído da ordem social, nem de que a realidade não se confunde com sua tradução alienada e mistificante.

Um exemplo de uma confusão semelhante já se encontrava na definição de "saúde mental" proposta pelo Congresso de Higiene Mental em Londres, em 1948, e que se reduz mais ou menos a isso: "A saúde mental é constituída pelo ótimo desenvolvimento das possibilidades físicas, intelectuais e emocionais do indivíduo, contanto que não contrarie a dos outros indivíduos." Em primeiro lugar, uma tal definição é principalmente negativa, limitativa. Em seguida, atinge, sem confessá-lo, o problema social, mas o deixa sem nenhuma tentativa de solução. Por menos injusta que uma sociedade seja, como conciliar o ótimo desenvolvimento dos oprimidos com o dos opressores? Que é o ótimo desen-

volvimento de um escravo numa sociedade escravocrata? De um colono numa sociedade colonialista? De uma mulher numa sociedade patriarcal? O ótimo dos opressores é mantido em detrimento do ótimo dos oprimidos; e não é a profilaxia superficial das *humane relations* que aí alterará qualquer coisa, porque as estruturas objetivamente alienantes da sociedade não mudam por isso.

Vê-se que psicanalistas e psiquiatras (alguns se chamam de "sociatras" o que é ingênuo) fazem confusão querendo curar a sociedade pelos meios a seu alcance. Deve-se dizer que é necessário "fuzilar os psicanalistas", [5] ou que os psicanalistas devem tornar-se militantes? Tentemos desembaraçar-nos um pouco dessa contradição que caracteriza a "situação" do psicanalista.

Em vista da definição abstrata de uma "saúde mental" para indivíduos tomados isoladamente, e dos quais se tratará de equilibrar, por uma operação idealista, os *optimas* de desenvolvimento, poder-se-ia citar Marx: "O ser humano não é uma abstração inerente ao indivíduo isolado. Na sua realidade o ser humano é o conjunto das relações sociais". [6] Essa riqueza do ser humano real, Marx, a opõe ao "indivíduo-humano-abstrato-isolado" de Feuerbach (op. cit.).

A neurose, a psicopatia são maneiras de ser do indivíduo em resposta às alienações biológicas e sociais. Certamente, existem "neuroses coletivas", respostas irracionais dos grupos a situações objetivas: o mêdo, o ódio, a exacerbação do instinto gregário ou do individualismo egoísta, o pânico, o embrutecimento, são tais respostas. Mas uma estrutura social não se reduz a tal "estado de alma" generalizado: essa é uma das seqüelas do apodrecimento, mas não a sua causa; é uma reação, não uma estrutura. Seria muito simples (ou muito desonesto) confundir uma ordem social injusta com uma desordem psicogênica. Essa última pode ser uma resposta à primeira; é justamente porque interessa distingui-las.

O capitalismo não é uma "neurose": nada justifica essa extensão imprópria de um têrmo de psicopatologia a um fenômeno econômico e sociológico. O capitalismo não é "neurótico", é anacrônico e injusto. Certamente, constitui sempre uma situação "neurotizante", isto é, particularmente favorável à eclosão das neuroses.

Empregar impròpriamente o têrmo "neurose" para designar uma estrutura social, é entregar-se a vagas analogias e contribuir para fazer abortar a ação social adequada, substituindo-a por ações de higiene.

5. Êsse é o título de um panfleto de Pierre Duvillars, **Faut-il fusiller les psychanalystes?** Editions du XXe Siècle, Paris, 1951. Entre outras coisas, Duvillars fala com verve da "trapaça dos problemas sociais e morais" pelos psicanalistas.

6. **Thèses sur Feuerbach**, VI.

É o que aconteceu até um certo ponto a um psicanalista "social" como Erich Fromm: o capitalismo, para êle, sendo uma "neurose", os defensores e os inimigos do capitalismo são enviados lado a lado para o divã do psicanalista; pois o comportamento de ambos é uma variante da "compulsão de repetição" inerente à "neurose" que trazem em si, uns e outros. É preciso, pois, submetê-los a um tratamento psicanalítico; o único não-neurótico nessa história é o psicanalista. Fromm não observa suficientemente que a análise didática do psicanalista é feita, também, no quadro da neurose geral; e como o psicanalista é promovido a parceiro, não mais de um desenvolvimento normal individual, mas ainda através dêsse último, operário da nova ordem social, êsse não ultrapassa um vago socialismo utópico. [7]

A estrutura social não é uma neurose, é no máximo "neurotizante", como acabamos de dizer. É neurotizante sob a condição de que um certo número de fatôres psicogenéticos se encontrem e atuem nessa situação objetiva. Nenhuma situação é fatalmente neurotizante em si, nem mesmo o campo de concentração, nem a tortura, o que não impede que essas situações sejam inumanas. Seria talvez necessário antes psicanalisar os prisioneiros do universo concentracionário, as vítimas da tortura? Isso é absurdo, se não infame. Psicanalisar os torturadores, talvez? Antes, seria necessário ter o poder material. E depois, falando sèriamente, não seria necessário mudar antes a condição inumana das vítimas, libertando-as, e a dos carrascos, impedindo-os de serem nocivos?

Ainda uma vez, ninguém é fatalmente neurótico, se bem que certas condições objetivas favoreçam evidentemente os processos neuróticos. Para que, de latentes, êstes se tornem manifestos, é necessário que exista uma constelação biopsicológica específica. Sua existência é grandemente favorecida por uma situação inumana, mas ela não é um resultado inevitável e direto; o que deixa, graças a Deus, oportunidade de modificar essa estrutura social com a ajuda de uma ação apropriada, sem passar antes pelo gabinete do psicanalista. É útil recolocar êsse último em pauta, reconduzindo-o a seu lugar *verdadeiro*.

7. As linhas que precederam não pretendem, evidentemente, transmitir o pensamento cheio de riqueza de Erich Fromm. Certas análises que êsse autor faz do fenômeno sociopsicológico (principalmente em **Escape from Freedom**) são testemunhas de uma grande penetração. Dir-se-á, por isso, que chegamos aqui a conclusões das quais o próprio Fromm se absteria? Isso é possível, mas elas nos parecem implicitamente contidas nos traços utópicos de seus trabalhos; e nos referimos, principalmente, ao trabalho que Fromm parece considerar como particularmente concreto: **The Sane Society**. "Êsse livro passa da análise puramente crítica dada em **Escape from Freedom** a sugestões concretas para o funcionamento de uma sociedade sã." (Prefácio de **The Sane Society**, Rinehart & Co., Inc., Nova York, 1955.) Ora, trata-se nesse trabalho de uma utopia pura, indicando como se representar a **praxis** dessa nova psicanálise que deve conduzir-nos ao "socialismo humanista" preconizado por Fromm.

Acrescentemos que os "revisionistas" do freudismo são bem menos prudentes do que Freud, que limitava o conceito de neurose ao "drama familial". Com efeito, a sociedade é neurotizante através de suas instituições de base, através da família. Lutar-se-á contra a neurose individualmente, desvendando as alienações familiais (aí, o psicanalista tem sua razão de ser), ou limitar-se-á (indiretamente) sua eclosão, modificando adequadamente as estruturas sociais.

Para ver claramente êsse ponto, deve-se insistir sôbre o processo *indireto* de neurotização. Poucos trabalhos foram feitos concernentes a êsse problema de sociopsicologia, tais as devastações operadas pela redução do social ao psicológico (e vice-versa). Um médico iugoslavo, o Dr. Vladimir Jakovljevic, publicou recentemente um belo estudo sôbre o papel das influências psicológicas do meio sócio-cultural na patogenia das neuroses. [8] O Dr. Jakovljevic comparou os doentes neuróticos da clínica neuropsiquiátrica de Skoplje (Macedônia) com os da clínica de doenças mentais e do encéfalo (Paris). Os dois grupos apresentavam diferenças fenomenológicas e diagnósticas (mais histerias na expressão somática, na Macedônia, mais neuroses obsessionais na expressão verbal, em Paris; isso corresponde muito bem aos níveis culturais dos grupos). * Mas o que importa para discussão é que os fatôres sociais aumentam ou diminuem a resistência psicobiológica do organismo, sem por isso "criar" as neuroses. Sua influência atua mediatamente, por intermédio das instituições culturais, das quais a organização é determinada por fôrças econômicas, históricas, etc. Primeiramente, as organizações desfavoráveis aumentam as *disposições* à neurose (labilidade, formação específica do caráter, etc.), que formam o terreno da neurose eventual. Em segundo lugar, elas se manifestam por *frustrações típicas* que atingem o indivíduo no seu desenvolvimento; essas frustrações sofridas através da família encontrarão, pois, um terreno especìficamente preparado. Em terceiro lugar, a organização das instituições determina numa certa medida as *formas de expressões* — fenomenologia — neuroses preparadas por disposições anteriores e frustrações características. Por um triplo ponto de vista, a sociedade atua através da família.

O *destino* da criança (do qual o adulto fará sua *história*) é determinado por suas experiências familiares; sua neurose futura será o reflexo da situação familial. Mas essa é determinada pelas estruturas sociais; a família também reflete a situação histórica.

O marxismo se ocupou bastante unilateralmente da situação do adulto em relação — direta — com as estruturas sociais: a criança não

8. Vladmir Jakovljevic, **"Doprinos proucavanju uloge psiholoskih uticaja socio-kulturne sredine u patogenezei neuroza"**, em **Neuropsihijatrija** (Zagreb), VII, 1959, 1-2, págs. 39-55. Excelente resumo em francês no fim do artigo.

existe nessa visão histórico-econômica, ou é um pequeno adulto. A psicanálise só se ocupou da situação da criança em relação à família, sem ver os prolongamentos sociais dessas relações; nessa visão individualista, o adulto permanece sempre uma criança grande. [9] Mas, fazendo isso, a psicanálise desvenda as relações existentes no interior da família num tipo de sociedade; ela não é nem análise das relações sociais anteriores a essas, nem sòmente a análise do "indivíduo-humano-abstrato-isolado" de que fala Marx a propósito de Feuerbach, e ainda que tenham pensado nisso os primeiros teóricos da psicanálise, prisioneiros do modo de pensar idealista. Essa microssociologia não é incompatível com a macrossociologia. Poderia, mesmo, tornar-se seu complemento do ponto de vista da pesquisa sociológica, como seria aí completada do ponto de vista da pesquisa psicológica. Essa integração, já tentada por alguns psicanalistas, entre os quais Wilhelm Reich, e principalmente Erich Fromm (mesmo que não se seja obrigado a compartilhar de tôdas as conclusões de seus autores), necessitaria ainda de longos estudos e de difíceis vacilações na prática. Certos caminhos a seguir se delineiam desde agora.

O modo de produção e de troca dos valôres culturais que são usados numa sociedade dada, determina a estrutura de suas instituições. É evidente que a distribuição dos instrumentos e dos produtos de trabalho representa aqui o papel principal, pois a cultura é o resultado do trabalho; os fatos culturais são valorizados pela maneira como o trabalho, necessário para os criar, foi distribuído, obtido, conduzido e recompensado.

A organização das instituições serve para perpetuar a sociedade — perpetuando sua estrutura, seu tipo de relações humanas. O sistema de propriedade e de troca, perpetuado pelas instituições dominantes, influencia diretamente os fatôres psicossociais que servirão de quadro onde evoluirão os grupos e os indivíduos. Em uma sociedade dada, por exemplo, a sociedade capitalista cria um clima psicossocial que lhe é próprio. Sem pretender ser sistemático, podem-se enumerar — quase por acaso — algumas características dêsse clima psicossocial:

— Alienação do trabalho através da alienação dos direitos sôbre a propriedade dos instrumentos e da mais-valia do trabalho; princípio de "rendimento exigido pelo domínio" (Herbert Marcuse, cf., pág. 56); necessidade da concorrência (necessidade de vender e de comprar a mais-valia do trabalho a preço mais favorável); favorecimento do egoísmo e da rivalidade pela concorrência; falta de solidariedade, luta geral entre os indivíduos e os grupos de interêsse; insegurança própria

9. Ver pág. 55.

dêsse estado de guerra geral; opressão dos deserdados pelos possuidores: aristocracia do dinheiro, aristocracia colonial, etc.; absolutização individualista da propriedade das riquezas (e dos homens que a produzem!), a propriedade sendo penhor da luta; relações possessivas, reificantes, humilhantes, entre os possuidores e os deserdados, em todos os grupos de interêsses e na família, etc.

— A luta de todos contra todos, provocando angústia, essa será compensada: por conceito de liberdade abstrata, de democracia formal, de religiosidade oficial — conceitos os quais se usam como mistificações —; pela exacerbação do instinto sexual e a procura do prazer; por um "bem-estar" oficial e um sistema de segurança, servindo de alibi à atenção engendrada pela concorrência na superprodução, etc.

— A angústia, aumentando a agressividade já favorecida pela luta social, será drenada para objetivos de ódio: ódios sociais, raciais, étnicos e políticos; para propaganda de guerra e armamento, para criminalidade selvagemente reprimida, mas nìtidamente exaltada, etc.

— A tomada de consciência dessas contradições poria em dúvida a estrutura social; será, pois, combatida com ajuda de mistificações ideológicas e pelo favorecimento das tendências regressivas; espiritualismo sombrio, desdenhoso das contingências sociais, inimigo soberbo da "técnica" e do "progresso"; crítica negativa e estéril da sociedade; reformismo superficial; positivismo ingênuo nas ciências, agnosticismo e idealismo em filosofia; niilismo; estetismo; pessimismo apocalíptico; culto do irracional, esoterismo, ocultismo; tudo isso ao lado do materialismo mais sórdido na vida prática, só reconhecendo, em última análise, o poder do dinheiro; para a "massa" — embrutecimento organizado com a ajuda de "distrações" vazias de sentido, do culto da novidade sensacional, do desvio do interêsse sôbre os fatos diversos, os casamentos principescos, sôbre os "consultórios" sentimentais e os *slogans* anticomunistas, etc.

É nesse clima específico de insegurança e de desespêro latente que vive, se desenvolve, trabalha e se decompõe a família, educadora consciente e, principalmente, inconsciente da criança. Banhando-se no "clima" psicossocial geral, procura adaptar-se a êle — positivamente ou negativamente — e a êle adaptar, o mais possível, a criança com a qual ela "presenteia" a sociedade.

Os rigores dêsse "clima" (certamente, há amenidade, mas que, ao auscultar o corpo social, não parecem levar a melhor) seriam suficientes para provocar as *reações* neuróticas relativas a um adulto que aí encontraria, por transferência, as repetições de certas frustrações e ameaças sofridas na infância. Essas condições psicossociais são, objetivamente, "neurotizantes". Elas o são com uma virulência particular

quando agravam os condicionamentos "neurotizantes" atuando na criança no seio da família. Elas não provocam *diretamente* a neurose, pois a criança só pode viver sua alienação em relação a seus pais ou aos substitutos dêsses. Sòmente o comportamento dêsses é afetado profundamente pelo "clima" psicossocial; suas reações neuróticas (supondo-se que êles não são neuróticos pròpriamente ditos) terão a criança por primeiro objeto, por primeiro imitador, por primeira vítima.

Pois a família (mesmo teòricamente "não neurótica") responderá às *condições neurotizantes* por *reações* neuróticas. A adaptação da família a uma sociedade de opressão e de agressividade provocará, necessàriamente, reações regressivas de defesa, de conformismo, de mêdo, de insegurança, etc., e fornecerá à criança um modêlo ao primeiro desenvolvimento impulsional: a introjeção e a identificação fixarão um sinal indelével na formação do Superego e na repressão dos instintos; antes mesmo de entrar em contato com a "grande" sociedade, a criança sucumbirá à tríade neurótica: angústia, agressividade, culpabilidade. Feito adulto, alimentará desde logo o caldo da cultura neurótica que é a "grande" sociedade.

Certamente, isolamos sem sistematizar, as condições mais negativas que caracterizam o "clima" de nossas instituições. Mas, mesmo sem cair na utopia, uma ordem social mais justa é imaginável e desejada; senão a história não se fará mais, tudo ficaria paralisado, ou, antes, se decomporia e apodreceria. Onde não há mais renovação, há morte. As fixações e as regressões que se opõem à corrente da vida, as resistências que contrariam o desenvolvimento humano, podem ser chamadas, depois de Freud, as fôrças do "instinto de morte". Seria, sem dúvida, mais prudente pô-los em relação às *fôrças de inércia* que freiam o impulso de Eros. Se a consciência ignora — recalcando-as fora de seu campo de percepção — essas fôrças de inércia se tornarão cedo ou tarde, verdadeiramente destruidoras. O crescimento da vida é contrabalançado pela inércia, escondida tanto nas formas prescritas das estruturas sociais, como nos arcaísmos das estruturas psíquicas. A psicanálise se propõe a contribuir para o desvendamento dêsses; ela o poderá mais eficazmente quando levar em conta, também, a inércia inerente às estruturas sociais que enquadram e condicionam, até um certo ponto, a fixação das estruturas psíquicas.

Através da crítica do destino familial, a psicanálise, ousamo-lo esperar, pode tomar consciência de sua função social, que ela oculta sob um vocabulário pseudobiológico e mecanicista. Não que repitamos o êrro daqueles que querem construir uma nova sociedade *pela* psicanálise (ou conservar a antiga *pela* psicanálise)! Sòmente a psicanálise se dirige aos homens, e êstes são chamados a escolher sua atitude social, tomando consciência daquela que êles não escolheram voluntàriamente...

É cada vez menos imaginável negligenciar o lado social da psicanálise de um sujeito, pois êste, em sua história concreta — uma "pequena história" —, é sempre o representante mais ou menos direto de uma classe social numa situação objetiva, que êle vive subjetivamente, mas que pode ser desvendada através dêsse vivido individual formado na infância.

Eis o pequeno nobre necessitado, desclassificado, caindo no anarquismo; eis a filha de uma "grande família" agora empobrecida, e retomando por sua conta os "mecanismos de defesa" de seu meio de origem; eis outra, nascida no meio do artesanato, tornada burguesa, em conflito latente com os dois grupos entre os quais ela hesita; eis o filho de industriais que protesta contra a ordem familial que sente anacrônica, mas sem ligação com grupo algum; eis o intelectual que tenta criar elos objetivos porque lhe faltam subjetivamente... Eis, de acôrdo com as observações do Dr. Sepp Schlinder, [10] os filhos de rendeiros que, habituados à assistência sem oposição, são uns "desadaptados", mas, em compensação, pensionistas modelos das casas de reeducação. Eis uma menina, a qual a família, originária de Trentin, vindo a se estabelecer no subúrbio industrial de Viena, educou num "princípio de realidade" inadequado. [11] Na infância de tôdas essas pessoas, as contradições da sociedade foram mais ou menos veladas, mais ou menos simbolizadas nos conflitos familiais, em provações e esperanças que formaram suas reações, suas crenças, suas revoltas e suas ideologias. Tudo isso é o produto de Édipo, certamente, mas Édipo é o feito de uma cultura, e há culturas que o vivem de outra maneira; noutras palavras, a situação edipiana está enquadrada por uma sociedade, e o psicanalista poderia contribuir para o desvendamento dos mitos familiais encaixados nas situações sociais. * As relações edipais são bastante plásticas para tomar formas diferentes no filho de um oficial superior, no de um rabino ou no de um operário metalúrgico. Sartre observa que "monografias psicanalíticas — se fôssem sempre possíveis — poriam por si só em relêvo a evolução da família francesa entre os séculos XVIII e XX, a qual por sua vez traduz a seu modo a evolução geral das relações de produção". [12] Pois, escreve Sartre, "é a infância que modela os preconceitos intransponíveis, é ela que faz sentir, nas violências do amestramento os desvarios da fera amestrada, sua dependência do meio como um *acontecimento singular*. Hoje, só

10. Círculo Vienense de Estudos de Psicologia Profunda, Seminário Geral, sessão de 18 de maio de 1960. Processos verbais.

11. Sepp Schindler, op. cit.

12. J. P. Sartre, **Critique de la raison dialectique**, I, Gallimard, Paris, 1960, p. 47.

a psicanálise permite estudar a fundo a tentativa pela qual a criança, no escuro, tateando, vai tentar representar, sem o compreender, o personagem social que os adultos lhe impõem; é ela só que nos mostra se é sufocada em seu papel, se procura fugir a êle ou se o assimila inteiramente. Só, ela permite reencontrar o homem inteiro no adulto, isto é, não sòmente suas determinações presentes, mas, também, o pêso de sua história". [13] "É claro que nossos preconceitos, nossas idéias, nossas crenças são para a maioria intransponíveis *porque foram experimentados antes na infância;* é a nossa cegueira de criança, nossa loucura prolongada que nos dão conta — em parte — de nossas reações irracionais, de nossas resistências à razão. Mas o que é, justamente, essa infância intransponível, senão um modo particular de viver os interêsses gerais do meio?" [14]

O psicanalista que examinasse êsses aspectos do problema não se tornaria, certamente por isso, artesão por excelência de um mundo nôvo; mas contribuiria mais realmente para uma desmistificação útil ao papel histórico do indivíduo. Tal análise seria muito afastada de um certo "revisionismo psicanalítico" que considera tôda revolta como sintoma psicopatológico e que "analisa" as relações humanas do único ponto de vista da adaptação à sociedade constituída. No seu trabalho já citado, [15] Herbert Marcuse, retomando uma a uma as afirmações de um "psicanalista da adaptação", replica: "Quando um homem se livra de seus elos anteriores e aceita novos dogmas, pretender-se-á logo que êle foi vítima do sentimento de insegurança, que a organização do seu Ego se baseou no ódio e funciona em detrimento dos outros, que sua nova fé é a racionalização das atividades destruidoras; em resumo que é um indivíduo psicopata. Nem se pensará em perguntar se seu sentimento de insegurança é razoável e realista, e se não é a organização do seu Ego, mas sim os outros que estão cheios de ódio e de agressividade, nem se as fôrças pretendidamente destruidoras dessas novas crenças são, em realidade, construtivas contanto que sua meta se encontre num plano mais elevado de desenvolvimento." E Marcuse disse irônicamente que nossos psicanalistas das "relações humanas" analisam "conforme o conformismo".

Pois a redução *unilateral* do social ao psicológico é evidentemente bem-vinda para o opressor. E, é verdade, nossas relações com o mundo são um produto do "vivido", e êsse "vivido" é psicológico através do social, mas é antes social através do psicológico. O social é a superestrutura dos esquemas de comportamentos mais profundos — filogené-

13. Op. cit., p. 46. Itálicos de Sartre.
14. Op. cit., p. 49, nota 2. Itálicos de Sartre.
15. Ver acima, págs. 50, 60, etc.

ticos — do homem (pois êsses esquemas fazem dêle um ser social e histórico); mas o psiquismo ontogenético é a superestrutura das condições objetivas nas quais se realiza seu desenvolvimento. *Não deveria, pois,* haver antinomia total entre as duas ordens; e Marcuse diz com pertinência: "A psicanálise desvenda uma experiência universal no individual. Nessa medida, e nada mais do que nessa, ela pode romper a reificação que petrifica as relações humanas."

Uma redução metodológica nas causas é necessária em tôda análise do feito humano; e essa redução dará os resultados mais ou menos "psicológicos", ou mais ou menos "sociológicos", em função das metas próximas que se propõem atingir: reformar o homem antes, para que êle reforme a sociedade, ou reformar a sociedade antes, para que ela reforme o homem.

Ah! Essa complementação não é uma harmonia idílica, e a contradição não diminui desde que nós nos propomos à pergunta para saber o que é, de fato, o mais urgente. Eis porque nós outros, psicanalistas, ortodoxos ou não, nós nos embalamos muitas vêzes, como Erich Fromm, em ilusões idealistas e pensamos que o divã sôbre o qual se deitam nossos clientes é o leito onde nascerá uma nova humanidade. A mistificação em que vivemos é o alibi de nossa má consciência.

8

Psicanálise e Religião[1]

1. Técnica de personalização.

Há algum tempo, Daniel Lagache publicava um artigo substancial sôbre os pretendidos *Artifices de la psychanalyse.*[2] É a primeira vez que temos conhecimento de que um psicanalista respondia — e de uma maneira brilhante — à crítica espantosa de "artificialidade" que se faz à técnica psicanalítica.

Todo instrumento, tôda técnica é um "artifício" a serviço, não da natureza bruta, mas do espírito humano que vence a natureza: um artifício adequado aos fins que se propõe o espírito, ao menos enquanto a "artificialidade" do instrumento não compromete gravemente o fim para o qual foi criado. Certamente, o processo de realização trai sempre, mais ou menos, a idéia que se faz do fim, e isso justamente porque, na realização, o espírito se objetiva no mundo e se compromete em

1. O texto dêste capítulo é constituído pela reprodução **in extenso** de uma conferência feita no VII Congresso Católico Internacional de Psicoterapia e Psicologia Clínica, Madri, 10-15 de setembro de 1957. Foi publicado nos **Actes** dêsse Congresso, editados pelo Professor Juan José López Ibor com o título **Conducta religiosa y salud mental**, Madri, s.d., e também no Suplemento de **La Vie spirituelle**, Paris, n.º 44, 1.º trimestre de 1958, págs. 5-20.

2. Daniel Lagache, "**Les artifices de la psychanalyse**", em **Les Etudes philosophiques**, n.º 4, Paris, 1956, págs. 585-593.

suas contingências. Mas aí onde não há artifícios, só há a natureza bruta, logo ausência de inteligência pessoal. É falso acreditar que a concepção do *homo sapiens* se opõe à do *homo faber*. O homem é *sapiens* porque é *faber*, e é *faber* porque é *sapiens;* é *homo, anthropos,* porque conhece com os instrumentos do conhecimento e progride com os instrumentos do progresso.

O próprio do instrumento, da técnica, é revelar e apressar o que eu chamei de *personalização progressiva,* isto é, o processo de hominização, da transmutação da natureza em cultura, do objeto em consciência, da "história" natural em história comum. Não são o instrumento, a técnica que são "despersonalizantes", bem ao contrário! — mas o uso que dêles pode fazer, secundàriamente, o espírito "alienado". [3]

O instrumento sendo um meio de personalização, um instrumento puramente "gratuito" seria sem sentido. Só existem técnicas utilitárias, o que não quer dizer aqui, no contexto, que elas sejam necessàriamente baixamente utilitárias; só os fins da *praxis* podem ser baixos: a baixeza é aqui novamente uma categoria espiritual não inerente à técnica. O verdadeiro critério da utilidade técnica é que esteja ou não verdadeiramente a serviço da personalização progressiva. Essa concepção au-

3. Nesse sentido, o artifício é, portanto, próprio do homem. A interioridade cada vez mais complexa da matéria viva se serve de instrumentos cada vez mais complexos para informar o mundo. Não pode haver, então, essa qualidade de interioridade senão aí, onde há vida e onde há matéria. Os instrumentos de interioridade são antes específicos, isto é, comuns a uma espécie e inatos (esquemas inatos de comportamentos), mas tendem cada vez mais a se individualizar, isto é, a funcionar perfeitamente num representante isolado da espécie. Por exemplo, o sistema nervoso vindo tardiamente na escala da evolução; não é evidentemente "causa primária" do psiquismo, mas um resultado instrumental do psiquismo, numa perspectiva dialética: efeito, mas, ao mesmo tempo, causa de uma nova etapa de desenvolvimento que, por sua vez, causa mudanças no instrumento, as quais provocam uma nova etapa, etc. Na escala humana, aparecem os instrumentos "artificiais", isto é, projetados para fora do corpo, mas todos, os mais complicados, como os mais simples, sendo prolongamentos do esquema corporal. É um corpo, secundário, refletido; com efeito, o instrumento artificial supõe a volta sôbre si mesmo, a tomada de consciência de um ego numa certa posição (e comunicação) com um não-ego.

A êsse processo, demos o nome de "lei de instrumentalização progressiva", que é correlata à "personalização progressiva"; na personalização progressiva, trata-se tanto de uma individualização crescente quanto de uma "especiação" crescente. A personalização não é idêntica à individualização como se crê às vêzes, nem à coletivização, mas a um produto dialético de ambas: a administração dos instrumentos cada vez mais complicados foi assumida pela sociedade, (pela espécie) precisamente para conceder mais liberdade ao indivíduo, o qual por tipo de "mutações" psicológicas, inventa novos instrumentos, etc. Isso que cria a dialética sociedade-indivíduo, dialética atravessando necessàriamente crises. Vê-se, entretanto, quão deslocadas são as eternas lamentações dos que, a cada nôvo salto, profetizam a morte do espírito humano pelo feito da técnica...

menta o sentido próprio do têrmo "técnica"; uma "ascese", por exemplo, é, nesse sentido, uma técnica empregada conscientemente com um fim de personalização.

Ora, a "técnica" psicanalítica é, para correção de uma personalização *perturbada,* a técnica natural mais econômica, a menos "artificial" no sentido pejorativo da palavra. Em vista de que fim foi ela elaborada? Quais os meios que ela ordenará em função dêsse fim?

Evidentemente, ela não serve em sua intenção à vida sobrenatural; é uma *ascese secularizada;* e mesmo foi revestida de explicações positivistas e naturalistas. Ela serve à natureza; mas serve-a abrindo-a cada vez mais, corrigindo as dobras da natureza sôbre si mesmo. De tôdas as técnicas para influenciar o homem pelo homem, é a única "ascese" natural que tende a respeitar mais ao homem; êsse, apesar de tôdas as explicações naturalistas e, portanto, deterministas, é compreendido pela psicanálise como potencialmente aberto, indefinidamente "abrível", ultrapassando-se constantemente.

É um postulado otimista. A menos que não se aceite outro postulado, notadamente sendo a natureza do homem radicalmente decaída e má, só é capaz (mesmo se ela se livrar *aparentemente* de seus recônditos e de seus egoísmos!) de *regredir* de queda em queda — a menos, digo, que não se aceite êsse paradoxo como artigo de fé, dever-se-á aceitar a possibilidade de um movimento ascendente e progressivo, que, certamente, não garantiu o salto sôbre o plano "sobrenatural", mas pelo menos, não se opõe a isso e mesmo, de certa maneira, poderia fazer sua preparação sôbre o plano natural.

É êsse o verdadeiro dilema. Pois a técnica psicanalítica só serve para uma coisa: livrar as *motivações* humanas daquilo que as rebaixa, as falsifica, as torna artificiais e artificiosas! Como atua com efeito? Automàticamente, em virtude de sua aplicação (é próprio de tôda a técnica atuar "automàticamente"), como técnica das relações interpessoais, ao mesmo tempo permissiva e frustratória, a psicanálise favorece o jôgo não perturbado, isto é, livre de suas falsificações, das *motivações* humanas. Êsse funcionamento alienado de seu sentido próprio é constantemente corrigido na técnica psicanalítica pela combinação de permissão e frustração. Seu postulado, acabamos de ver, é otimista; mas na realidade, não o é de uma maneira fatalista, naturalista. No seu plano próprio, a técnica psicanalítica quer simplesmente fazer *tudo* que está a seu alcance para favorecer a progressão do humano autên-

tico, livrando-o das alienações que o mistificam. [4] Em outras palavras, o postulado dessa técnica é que o desenvolvimento do homem, encorajado de um lado pelo princípio permissivo e corrigido do outro pelo princípio frustratório e sublimante de realidade (êsses dois princípios estando representados pela "testemunha" analista não-alienante e não reificante), será conforme ao desenvolvimento geral e normal da personalização. A personalização se desenvolve a partir do narcisismo, justamente para deixá-lo e ir em direção ao amor objetal e oblativo para a comunicação amorosa com um Tu, em direção ao amor de pessoa a pessoa. Igualmente, o paradoxo psicanalítico é que o "espelho" que, no "artifício" psicanalítico, o analista oferece ao sujeito, é narcísico no comêço em virtude da transferência; mas o sujeito não se afoga nêle como Narciso, porque êsse espelho-testemunha, um espelho de objetivação (o que todo espelho deveria ser), diria mesmo: um espelho para discernir os espíritos...

Numa palavra, a psicanálise participa da vida, compreendida dialèticamente como desenvolvimento, como *personalização*. Ela só é "artificial" quando permite *condensar* e *observar objetivamente* — graças à transferência e ao testemunho do espelho — o que é essencial no curso contraditório da vida humana. A psicanálise é um "artifício" de condensação e de correção vital; participa da natureza da vida; para bem marcar êsse caráter essencial, dou-lhe, nos meus cursos, o nome horrível de "bio-ousie" (*bios, ousia*).

A menos que se admita *a priori* que a religião só pode florescer sôbre os escombros da vida, que ela é construída sôbre um "impulso de morte" — será necessário admitir que o desenvolvimento da pessoa humana *pudesse* talvez *preparar* naturalmente para o exercício de uma *religiosidade equilibrada*. Não digo que prepare para a *religião*, que é uma ligação a um objeto transcendente! Digo que se pode preparar para motivações adequadas da religiosidade, isto é, da afinidade natural subjetiva com uma religião objetiva. É diferente, mas é, contudo, alguma coisa a não se negligenciar, pois, as motivações subjetivas ina-

4. O que faz justamente a grandiosa "artificialidade" da técnica psicanalítica (na realidade seu natural e sua verdade), **é que o psicanalista é o parceiro menos alienante possível do psicanalizado.** Permanece no papel de testemunha: testemunha da busca, da maturação, do crescimento. A técnica psicanalítica permite, só pelo fato de sua aplicação, corrigir, graças ao espelho que apresenta à testemunha, os comportamentos transferenciais. Vê-se que, muitas vêzes, se supõe artificial a técnica psicanalítica pela única razão graças a qual ela não o é verdadeiramente: notadamente por êsse papel do psicanalista, papel de testemunha não-alienante (então quando a gente se imagina uma espécie de "bom tirano", como se houvesse bons tiranos!). Existe, na atitude do psicanalista, respeito absoluto ao homem.

dequadas podem falsificar, perturbar as relações religiosas, enquanto as motivações adequadas podem favorecê-las.

2. Técnica do espírito.

Outra coisa, e mais delicada. Censurou-se a psicanálise por ser uma "psicologia das profundezas" e não uma "psicologia das alturas". Viu-se aí uma técnica de rebaixamento que se quer combater ou pelo menos reformar em nome do *espírito*. Em geral aquêles que assim fazem a supervalorização espiritualista, o fazem em nome de um conceito abstrato de "espírito".

Ora, o espírito abstrato, o espírito objeto, não é de maneira nenhuma o espírito concreto e vivo do homem e, ainda menos, aquêle que sopra onde quer... O espírito objeto é muitas vêzes o espírito alienado em proveito das motivações menos espirituais! Êsse conceito de "alienação" entrou na terminologia psiquiátrica; mas o fenômeno de alienação é bem mais vasto: é certamente a raiz de tôda a síndrome psicopatológica, mas também de tôdas as mistificações sociais e econômicas. E é, justamente, em nome de um espírito muitas vêzes mistificado e alienado que alguns se propõem "ultrapassar" o pensamento daqueles que, precisamente, denunciaram com vigor a alienação; é uma maneira de "ultrapassar" em nome do espírito a pensadores como Marx ou como Freud. Certamente, todo o pensamento vivo se ultrapassa constantemente; é uma tautologia; em compensação para "ultrapassar" um pensamento, ainda é necessário alcançá-lo antes.

Voltemos à censura de materialismo sórdido feito à *praxis* psicanalítica pelos defensores do espírito, que só por êsse fato gozam muitas vêzes de um conceito favorável junto aos teólogos. Coisa curiosa, essa censura ignora o fato de que a técnica psicanalítica é uma cura... pelo espírito! Em psiquiatria, os defensores do espírito dão muito mais importância às técnicas materiais, físicas, que ao método que, como a psicanálise, só emprega estritamente meios... espirituais.

Não esqueçamos que a premissa de uma psicanálise, mesmo explicada de uma maneira materialista ou naturalista; é esta: no ser humano, o espírito se encarna até nas profundezas mais abissais. No ser humano, não há comportamentos nem atitudes que, de uma certa maneira, não comprometam o espírito. Na escala humana, todo ato, todo conflito, tôda a miséria participam do espírito.

Numa polêmica notável contra A. Koestler, Merleau-Ponty diz, em substância, isto: [5] Koestler — e como Koestler não nos interessa de

5. Maurice Merleau-Ponty, **Humanisme et terreur**, 2.ª ed., Gallimard, Paris, 1947.

maneira alguma, colocai em seu lugar os nomes que quiserdes — Koestler desejaria abstrair o sorriso de Gioconda de todo o compromisso com a infância de Leonardo, desejaria preservar a coragem e o sacrifício de tôda contaminação pelo masoquismo ou o "impulso de morte"; ora, retruca Merleau-Ponty, é necessário, ao contrário, ter coragem de procurar até na estrutura infantil, até no homossexualismo ou o masoquismo ou o "impulso de morte", o *primeiro esbôço do drama humano* que as ações do adulto deverão levar à expressão mais pura, sem jamais poder todavia dêle se abstrair completamente; seria necessário, pois, fazer entrar os valôres do espírito nos fatos pretendidamente "biológicos", porque o biológico no homem tende para o absoluto, tende a se transcender. [6] Nossos espiritualistas, em compensação proíbem a êles próprios a *análise psicológica* e a *crítica histórica,* afastam o espírito de uma parte de seus comportamentos e se entregam assim com pés e mãos atados às *mistificações da boa consciência.* Os condicionamentos históricos e psicológicos deveriam ser reintegrados no tema geral da vida, tema que o homem está livre em seguida de tratar de muitas maneiras analógicas sôbre diferentes planos de valôres. Se o homem a isso se recusa, corre um perigo terrível: pela alienação do espírito das motivações não reconhecidas tornar-se-á vítima de uma automistificação dêsse espírito alienado e tratará, por constrangimento, de um tema que não escolheu...

Em psicanálise, trata-se de escutar e compreender o diálogo da matéria e do espírito, diálogo que é a história humana. Não crendo nesse diálogo, o espiritualista nunca entende nada de dialética da história. Talvez comecemos a apreender que a psicanálise ajuda o homem a fazer sua história. No meio das contradições e das mistificações, o homem alienado por estas é vítima do destino em vez de ser o artesão de sua história. Ora — ou bem muito me engano — a idéia da história, símbolo da História Sagrada, é uma idéia bem cristã; [7] ela é mais que a idéia do pleroma anistórico, gnóstico, que seduz tanto um certo

6. Contra Koestler que lhe opõe o "triunfo biológico", segundo o Marquês de Sade, Merleau-Ponty retruca que Sade é precisamente o triunfo do espírito, mas de um espírito alienado e agressivo em sua alienação. Pois, no plano humano, o biológico tende a ser absorvido, tende para o absoluto, torna-se absoluto se o espírito mistificado não o reconhece. Juan J. López Ibor falou, no seu magnífico discurso de inauguração do Congresso mencionado na nota 1 dêsse capítulo, de um D. Juan transfigurado por uma espécie de canonização popular. Pois bem, isso prova justamente que o povo espanhol reconhece na sua imagem arquetipal a transcendência do biológico em direção ao Si (C. G. Jung). Mas para sentir essa verdade, é necessário antes não temer a procura do espiritual até nas profundezas onde êle se encarnou.

7. A História Sagrada é, aliás, ùnicamente a história do diálogo entre o Espírito e a Matéria na economia divina: a Criação, a Queda, a Encarnação, a Ressurreição, o Pentecostes, a Ressurreição da Carne... (Ver Capítulo 2.)

espiritualismo. E quais são as conseqüências do anistorismo? Seu imobilismo estático e maniqueísta projeta os conceitos acabados, fechados, num desenvolvimento sempre móvel e aberto e transgride, assim, êsse último; a *praxis* dos espiritualistas é *sempre* uma *praxis agressiva,* impiedosa e desdenhosa em nome de ideais abstratos.

Preferimos justamente referir-nos constantemente a *praxis* e procurar com paciência em comportamentos menos sublimes o que é a *pré-figuração,* o *pré-símbolo* dêsses píncaros espirituais; e preferimos tentar integrar êsses comportamentos que no domínio da natureza poderia então servir de ponto de partida para êsses píncaros.

Pois é no meio das *contradições* intrínsecas nos encaminhamentos de uma liberação lenta que se preparam as possibilidades da *liberdade.* Na *praxis,* é principalmente a penosa *liberação* que nós encontramos e não uma magnífica *liberdade* abstrata que flutuará sob uma matéria bruta. Colocando-se o espírito acima e por fora dêsse processo e de suas contradições e conflitos, reserva-se para êle, evidentemente, um alibi muito proveitoso às suas próprias mistificações. Nossos espiritualistas muito temem quanto ao espírito e o respeitam de tal forma que criam para êle sempre alibis para que êle possa esconder seus próprios compromissos. Ah! Não existe alibi para o espírito.

Certamente, temos necessidade de boa *antropologia,* isto é, de boa filosofia da pessoa para confrontar constantemente nossa *praxis* e evitar-lhe as armadilhas do sectarismo. Êsse ponto de vista, eu o defendi, durante anos, contra aquêles que confundem *praxis* com "ortodoxia freudiana". Combatemos muito tôda a redução do superior ao inferior para ter o direito hoje de insistir sôbre o perigo de certas reações regressivas em psiquiatria e psicoterapia que são, em nossos dias, tão abundantes. Há 50 anos, injuriava-se Freud; hoje tentam afogá-lo em "ultrapasses" existenciais, cristãos, etc.

Deve-se insistir? Não esqueçamos a necessidade de uma sólida filosofia e de uma teologia forte (já nos foi muito censurado!); não ignoramos que, no campo psicanalítico, alguns esquecem a necessidade de uma crítica teórica constante, a necessidade de enriquecer a *praxis,* pela teoria e inversamente; pois a *praxis* não é um cânon de ortodoxia, mas um método vivo de conhecimento e de ação. [8] E insistimos, também, sôbre os perigos de uma filosofia má, pois a *praxis* é necessàriamente ambígua e pode conduzir com facilidade às generalizações míopes, à imanentização do transcendente, como em certas teorias gnósticas que florescem em redor da psicologia analítica junguiana.

8. A respeito dêsse critério de "ortodoxia" em psicanálise, ver acima págs. 45 sg.

Mas nos acautelemos, também, contra essa forma de "resistência" que consiste em criar filosòficamente "alibis" para uso da má consciência e da ansiedade.

3. Preliminares naturais da religião.

Poderia parecer que estou sempre no prefácio, não tendo aparentemente ainda tratado do assunto dêste capítulo, que é o das influências positivas da psicanálise sôbre a vida religiosa. Entretanto, o essencial foi dito. Tentei mostrar que a psicanálise é uma *praxis*, a serviço da vida e do espírito, uma "ascese" natural de liberação espiritual. Como tal, ela pode exercer uma influência benéfica sôbre a situação religiosa do homem.

Limitar-me-ei, pois, agora, a esboçar algumas diretivas gerais, e isso de uma maneira que confesso simplificaria, para servir à reflexão e à discussão. Apelo para tôda a prudência necessária para tratar de um tal assunto com indicações tão esquemáticas; é dentro de um espírito de pesquisa e de compreensão, não de polêmica e de divisão, que teólogos e psicanalistas deveriam tentar esclarecer os problemas que eu só faço motivar.

Antes de tudo, é evidente que eu só falo do aspecto natural dêsses problemas. Se pode haver aí, em geral, uma preparação natural para o exercício da religião, um encaminhamento da motivação para uma "ligação" objetiva (e ainda seria necessário em seguida que o outro têrmo, objetivo, dessa "ligação" fôsse concedido), se, pois, os lados naturais não são totalmente ausentes da religião — então, e sòmente então, essa preparação e êsse encaminhamento *devem* ser visíveis em psicanálise, e não afirmamos outra coisa. Trata-se, pois, de *dinamismos naturais* que podem favorecer ou desfavorecer a religião, mas não da religião em si, que só pode ser uma resposta gratuita a êsses dinamismos arquetipais. Deve-se confessar que uma certa confusão se faz sentir em tôrno da concepção que se tem dêsses dinamismos. Pode-se dizer, entretanto, que êles nem são importantes para a vida religiosa? Parece-me que somos tentados a subestimar a importância da religião onde a concepção da religião é principalmente racionalista.

Mas estou persuadido de que êsses fatôres psíquicos importam muito quando temos contato com nossos clientes, em quem as relações com a verdade objetiva são perturbadas, mesmo impedidas ou, pelo menos, o mais comum, falsificadas por perturbações de seus dinamismos naturais. Na segunda parte dêste capítulo, tentamos mostrar que uma certa apologia abstrata da transcendência acaba por favorecer as mistificações, os "alibis". A supervalorização espiritualista nada tem a

ver com a autonomia da graça. Pois, é bem verdade que a graça não tem "necessidade", de uma maneira premente, do equilíbrio psicológico, como não é idêntica a uma "saúde" natural ou a uma norma psicológica, sendo concedida de maneira gratuita e não higiênica; mas não é menos verdadeiro que é nosso dever não negligenciar nada para normalizar o terreno natural e, por aí, talvez prepará-lo para recebê-la. Onde nos conduzirá a negação dessa evidência? Ao niilismo completo, que comprometeria todo o esfôrço de educação e do progresso social.

Pois bem! Parece-me que a *praxis* não alienada da psicanálise pode servir para aplainar essas vias naturais e por aí, indiretamente, atingir as preliminares naturais das virtudes teologais que estão evidentemente fora da competência psicológica. Êsses resultados, aliás, só são "preliminares" se vistos a partir da totalidade de uma antropologia cristã; *em realidade, êsses resultados são também valôres próprios, autônomos, suficientes como tais para a* praxis *psicanalítica que não deve visar a transgredir seu domínio próprio.* Deve visar a fazer homens normais, não santos, capazes de não fechar os olhos sôbre a ambigüidade filosófica do conceito de "norma". Essa distinção é importante, pois ela fecha o caminho a todo pelagianismo.

Como *critérios* das "preliminares" da religião ("preliminares" que são os valôres próprios da *praxis* e só são "preliminares" para a religião), propusemos as virtudes teologais. No seu magnífico *Buisson ardent*, Karl Stern dizia que a psicanálise foi para êle a embriologia da caridade e de sua própria conversão. Tentemos prolongar essa idéia, indicando ràpidamente só a direção.

a) Comecemos pela *caridade.* Pode-se dificilmente duvidar de que, se bem que *eros* e *agapè* sejam incomensuráveis, não é menos verdadeiro que o *eros* altruísta seja um preliminar natural mais indicado que um *eros* narcísico, dobrado sôbre si próprio. Aqui como lá, o egoísmo deve ser superado.

O propósito central da psicanálise é desenvolver a capacidade de amar, liberar do narcisismo as energias do amor para investi-las no Tu do parceiro. Certamente, existem muitos pontos discutíveis nos ensaios freudianos de racionalização. É a "libido narcísica" uma energia *sui generis?* Freud o dá a entender. Parecer-me-ia antes que é um estágio a ultrapassar, um resto de fixação. Há um "impulso de morte" que triunfe da libido? Freud está persuadido disso, parece-nos que êle aí sacrifica a uma filosofia finalista, e filosofia por filosofia, nós preferimos ver na morte individual um estágio de desenvolvimento: parafraseando Freud, nós diríamos: "A meta da vida é — ainda mais vida!"

Mas deixemos as obscuridades teóricas, voltemos à *praxis*. Essa tem por objeto ajudar o homem a se liberar para mais amor. A disponibilidade limitada do narcisismo é tôda de latências; de fato, é uma indisponibilidade total e é comprometendo-se nas relações de pessoa a pessoa que o sujeito da psicanálise adquire uma disponibilidade progressiva. À indeterminação do sujeito dobrado sôbre si mesmo sucede a determinação pelo engajamento, a superdeterminação, enfim, pelo Tu: o sujeito descobre (na ação, não em teoria) que o Tu é amável como o Ego, e ainda mais... Como na técnica psicanalítica, onde, vimo-lo no princípio, as relações não são "alienantes", a *praxis* tende ao respeito e ao amor de outrem, percebido como pessoa soberana e não como objeto. "Bio-ousique" na sua técnica, a psicanálise é também "ortobiótica" nos seus resultados; é uma "ascese" evidentemente natural, uma ascese ainda do velho Adão. Mas prepara o velho Adão para se revestir do nôvo Adão.

b) Apesar do racionalismo de seus doutrinários, a psicanálise é, de uma certa maneira, preliminar da *fé*. Redescobrindo o conhecimento por símbolos, Freud acreditou estar às voltas com uma epistemologia exclusivamente arcaica, infantil, neurótica... Não impede que essa epistemologia, êle a tenha levado a sério e mostrado que ela é muitas vêzes mais adequada do que o realismo ingênuo. A psicanálise pode ser uma boa escola contra o orgulho racional, e contra o orgulho moral.

Por trás das motivações aparentes, ela nos habitua a procurar realidades mais profundas. Por trás da realidade aparente, descobre um mundo nôvo, que só nos é comunicável pelo símbolo. O símbolo é um reflexo da realidade escondida; imaginai além disso, que o *credo* cristão é um "símbolo da fé". [9]

Sei que apresento aí um quadro que pode parecer ideal, um quadro de uma psicanálise tal como julgo fiel à sua própria criteriologia de conhecimento e não tal como pode ser vista por um racionalista (aliás, inconseqüente com êle mesmo). Pois, a psicanálise é o encaminhamento, passo a passo, de um vagaroso conhecimento, que, por trás dos símbolos obscuros, apreende uma realidade que os transcende. Não tenho nenhum escrúpulo em afirmar que, se êle fôsse sempre conseqüente consigo mesmo, o psicanalista deveria meditar na grandiosa palavra de São Paulo: "Nós só conhecemos imperfeitamente e só imperfeitamente profetizamos; mas, quando a perfeição vier, será abolido o que é imperfeito. Quando eu era criança, falava como uma

9. Êsse nome que vem das origens do cristianismo, é ainda dado ao Credo pelas Igrejas do Oriente. — O ato de fé, com efeito, não termina nas fórmulas do símbolo, mas se transporta através delas para a realidade que elas significam.

criança, pensava como uma criança, raciocinava como uma criança; quando me tornei homem, abri mão das coisas que eram de criança. Hoje, vemos como num espelho, confusamente; então veremos face a face. Hoje conheço imperfeitamente; então, conhecerei como fui conhecido". (1 Cor., 13, 9-12.) Sôbre seu plano tão modesto de preliminar natural, a psicanálise não segue a mesma seqüência gnoseológica?

c) Devo confessar que me foi necessário muita prática para compreender que a psicanálise pudesse ser uma preliminar da *esperança*. Certamente, todos os psicanalistas estavam de acôrdo sôbre as necessidades de que o sujeito desse o primeiro passo: sua esperança de receber a cura, vindo consultar, era o penhor desta. Mas por outro lado, a psicanálise renuncia aos encorajamentos espetaculares, provoca, mesmo aparentemente, uma espécie de cepticismo pondo em dúvida as motivações melhor assentadas. Então? Não lhe condenamos bastante, aliás, ser uma técnica de volta ao passado?

Mas a psicanálise não é uma introspecção estéril. O fim de sua *praxis* está no amadurecimento, logo no ultrapasse das etapas provisórias, logo na liberação, logo no futuro! — *não no passado,* como alguns o pretendem! É justamente a *fixação ao passado* que mistifica o neurótico e, mistificando-o, o aliena e o martiriza. O esquecimento aparente, a repressão ansiosa, não é a liquidação do passado: a má consciência ligada a êsse passado nunca liquidado não é, de modo algum, a *metanóia.* A dialética da psicanálise consiste nisso que se lança no passado para aceitá-lo antes e para liquidá-lo, aceitando-o.

A *praxis* da psicanálise, o que quer que se pense das racionalizações deterministas de seus mestres, é uma técnica natural de esperança; baseada na confiança e no respeito da liberdade pessoal, não admite nenhum compromisso com as motivações mistificadoras e não teme a frustração pela realidade. Seu fim não é a complacência com o passado. Seu fim é o ultrapasse: aceitar para ultrapassar. Aqui também, no seu plano de preliminar natural, a psicanálise sem o saber, retoma outra palavra do Apóstolo que já citei: "Não julgo ter alcançado ainda a meta. Mas faço uma coisa: esquecendo-me do que fica para trás e transportando-me com todo o meu ser para o que está adiante, vou dietamente ao fim." (Fil., 3, 13-14.)

Notas

Nota pág. 13 — Tratar-se-ia mais exatamente de um complexo de sensibilidade substituindo o sentido da visão no cego. Num belo estudo sôbre dezenove cegos entre os quais doze crianças, Ida Terzi mostrou a existência nêles de uma sensibilidade "fonognóssica" e de uma sensibilidade "paravisual". Essa última, provàvelmente reconhecida por Erismann, é principalmente fato da pele do canal auditivo e do tecido córneo-conjuntivo. A luminosidade e mesmo a côr dos objetos representam um certo papel nesse modo de percepção. (Ida Terzi: **Analisi delle supplenze funzionali nel cieco, in Acta neurol.** (Nápoles), XIII, 1958, págs. 353-386).

É evidente, e mesmo tautológico, que os "sentidos" são modalidades especializadas do contato com o mundo. Daí até um certo ponto, sua intermutabilidade e uma certa integração sinestésica. Ler-se-ão com proveito as observações de Jacques Lusseyran (**Et la lumière fut, La Table Ronde,** Paris, 1953), que na idade de 8 anos perdeu a vista por ocasião de um acidente. Êle descreve muito bem a qualidade sinestésica de certas percepções que substituíam a percepção visual deficiente. Os sons, as sílabas, as palavras ouvidas, tinham uma nova qualidade: visual interoceptiva, mas também uma totalidade afetiva independente e mais ou menos constante, como espera, esperança, dignidade, etc. A história da humanidade que êle aprendia não era mais representada por retratos, mapas, quadros, etc., como para uma criança normal provida de vista, mas por uma imensa espiral acompanhada de uma qualidade emotiva.

Outro exemplo de substituição: o velho filme mudo, não era, em relação ao filme sonoro, um filme tornado "mudo", incompleto; o filme prêto e branco em relação ao filme colorido não é sòmente um filme descolorido; existe uma **qualidade** especial do filme mudo, uma **qualidade** especial do filme prêto e branco, e os velhos diretores faziam, conscientemente ou não, "representar" essa qualidade. Em outras palavras, se tomassem um filme falado ou um em côr, e se o privassem do som e da côr, êle seria **outra coisa** além de um filme concebido como mudo e sem côr.

Nota pág. 14 — É evidente igualmente que a percepção de certos objetos, de certos acontecimentos, muda com a idade; não sòmente o julgamento racional a respeito da percepção, mas essa mesmo. O "mundo" da criança não é o mesmo que o do adulto. A percepção da mãe ou a ausência dessa, não tem os mesmos efeitos em tôdas as idades.

O quadro cultural e social modifica profundamente a qualidade da percepção. Uma fotografia representando nossos avós vestidos à moda antiga pode parecer-nos engraçada, não como **julgamento adequado** de uma percepção, mas como percepção afetiva. O racista termina por perceber o "Judeu", o "Negro", de maneira diferente daquela do homem normal.

Cada percepção é um "teste" da projeção, e um "teste" de **introjeção**.

Não percebemos uma flor de tapeçaria como "ornamento que além do mais representa uma flor", mas como flor de tapeçaria; ou uma bonita mulher como "uma mulher que, além do mais é bonita", mas sim como uma "bonita-mulher" Nosso vizinho não viu aí mais do que "motivo de tapeçaria" ou "mulher"; sua percepção será **outra.** A motivação faz papel de filtro e amplificador ao mesmo tempo.

Nota pág. 20 — Em francês, ouve-se geralmente citar Marx como se êste último se tivesse gabado de ter pôsto Hegel a seus pés ou tê-lo virado pelo avêsso.

Por essas imagens um pouco ridículas, quer traduzir a palavra alemã **umstülpen.** O que Marx fêz da dialética idealista de Hegel é uma **Umstülpung,** ação de **umstülpen.** Isso quer dizer mais exatamente **virar,** mas como se **vira** o dedo de uma luva, ou então um paletó usado. Marx pretendia ter "revirado" Hegel como meia, tê-lo virado pelo "avêsso" — ou pelo "direito".

Nota pág. 24 — A propósito do pensamento analógico, nós nos permitimos retomar aqui algumas alíneas de nossa conferência de abertura no Colóquio sôbre a psicologia da pessoa, organizada pelo Círculo Vienense de Estudos da Psicologia Profunda, em Bruxelas, de 28 de abril a 1 de maio de 1954. "Numa carta particular que me tinha escrito há algum tempo Yvon Belaval — voltaremos a falar em outro lugar (pág. 125) de seu livro importante sôbre **les Conduite d'echec** (Gallimard, 1953) — fazia a seguinte pergunta: "Deve-se estabelecer a oposição (estrutura e funcionamento)? Não é tôda estrutura, se posso assim dizer, funcionalizante, e tôda função não é estruturante?" E por outro lado, não é um psicanalista, mas — o que para mim era inesperado — ninguém mais senão Antoine de Saint-Exupéry que, em seus **Carnets** póstumos (Gallimard, 1953), nos dá uma das melhores críticas da psicanálise clássica. Êle responde à pergunta de Belaval: "Uma estrutura, escreve êle, exprime — é dotada de — uma necessidade interna. Em todos os símbolos se encontrará essa necessidade. O símbolo é a roupagem que torna visível uma estrutura" (pág. 111); e em algumas linhas mais adiante Saint-Exupéry escreve estas palavras: "Não posso definir estruturas que não impliquem nada da estrutura vizinha." (pág. 112.) Eis que ficamos no pensamento analógico! Na carta citada acima, Belaval aconselha a comparar o movimento do eléctron com aquilo que Santo Tomás de Aquino diz do movimento dos anjos. Certamente, é uma maneira divertida de apresentar os problemas; mas devemos convir que as diferentes disciplinas científicas, se bem que se torne cada vez menos possível abraçá-las, contribuem cada vez mais para a reedificação de uma "antropologia" unificada. Essa concordância, essa nova "universalidade", é construída sôbre bases arquetipais do pensamento, da natureza humana.

Os conceitos, tais como "sublimação", "repressão", "instâncias psíquicas", "consciente" e "inconsciente", "camadas da personalidade" e outros do mesmo gênero começam a perder o ressaibo mitológico e "reificante", para entrar nas leis gerais da natureza. Da mesma maneira, certas contradições das quais se falou muito, como por exemplo, a da psicologia "das profundezas" com a psicologia "das alturas", perdem, graças a Deus, sua acuidade. E eu queria expressar a essa altura minha convicção otimista de que estamos em vias de superar a crise do pensamento e do sentimento, a crise na concepção do mundo, de nossa época. Certamente, essa crise é perigosa e penosa; significa uma profunda regressão. Mas justamente a psicologia contemporânea "profunda" nos mostra com uma clareza crescente que a regressão pode ser necessária à vida; e até que o é sempre, enquanto prepara um nôvo desenvolvimento criador.

Evidentemente, falou-se sempre e com boa vontade de uma crise; mas muitos fatos testemunham que a imagem atual do mundo e do homem foi abalada até em seus traços essenciais. As descobertas da física e as revoluções sociais e econômicas exercem uma influência profunda em nossa representação do mundo e em nossos comportamentos; também as ciências do homem são arrastadas nesse desenvolvimento. Parece-me que a psicologia está a ponto de empreender novos e importantes passos em seu domínio de conhecimento. O estado intermediário atual não significa, de modo algum niilismo, e não deve também cair num profetismo embriagador. Reconheço plenamente o que nós, psicanalistas, devemos de fundamental a um descobridor genial de mundos novos, a Sigmund Freud. Mas só fazemos justiça a seu gênio e a sua coragem quando já estamos prontos a pensar independentemente.

Ora, é concebível (e mesmo provável no estado atual de nossas pesquisas), que os símbolos da experiência vivida, tais como são apreendidos pela psicologia, podem ser subordinados a um símbolo comum — de alguma maneira "teoria única do campo". A antiga afirmação de que o ser humano e o cosmo são imagens um do outro, é dotada de uma renovação de vida. A pessoa humana não é a soma de um indivíduo abstrato e de um ambiente (**Umwelt**) igualmente abstrato e estático, a pessoa humana é um campo ativo unido que, provàvelmente, cresce de uma maneira quântica. A esta altura, gostaria de impedir com energia que suspeitem de que eu seja tão ingênuo que lance sem preocupação grosseiras analogias com a concepção física do universo de Albert Einstein.

Isso não impede que analogias se delineiem ao menos alusivamente sôbre diferentes planos do ser e que certas hipóteses ousadas tais como por exemplo as teorias genéticas de extensão do Pe. Teilhard de Chardin — pudessem tornar-se assim mais próximas de nossa compreensão.

Os modelos contemporâneos do pensamento, e os símbolos tradicionais podem fertilizar-se, recìprocamente, com a condição de que não os interprete superficialmente nem os recalque. Não posso deixar de pensar, por exemplo, que a "antropologia" tal como está incluída na patrologia (e particularmente, acho, na patrologia grega), espera ainda ser reconsiderada no edifício da concepção atual do universo. Se um Einstein tivesse conhecimento e compreendido a obra de um Orígenes, a psicologia, também teria aproveitado dêsse encontro! Sôbre o plano modesto do desenvolvimento psíquico, as palavras do apóstolo têm certamente também sua aplicação. "Porque imperfeitamente conhecemos e imperfeitamente profetizamos. Quando eu era criança, falava como criança, pensava como criança, raciocinava como criança... Hoje, vemos como por um espelho em enigma; mas então veremos face a face. Agora conheço-o em parte; mas então conhecerei como eu sou conhecido" (I, Cor., XIII, 9-12).

Certamente, um clássico da antiga concepção em psicologia, Henri Piéron, teve razão de nos alertar escrevendo: "É de um espírito especulativo, mas pouco propício à descoberta, querer dar interpretações gerais universalizadas à significação finalista." (L'Année psychologique, LIII, 1953, fasc. 1, pág. 239). Com efeito, se é exato que devemos ordenar e unificar nossas descobertas, não é menos verdadeiro que essa ordem e essa unificação não devem ser feitas de vagas imagens poéticas ou de preconceitos — quaisquer que sejam. Também, gostaria de completar o alerta de Piéron afirmando que rejeito as interpretações apressadas, unilaterais, empreendidas levianamente, mas que uma interpretação lógica das descobertas concretas é bem necessária. Sigmund Freud também interpretou; interpretou muito mesmo. O mestre da Escola de Viena foi o Copérnico da psicologia. A concepção científica do universo atravessou desde então um desenvolvimento de tal maneira revolucionário, rápido e profundo, que somos chamados a preparar, evidentemente de uma maneira modesta e partindo de um trabalho preciso e meticuloso, uma espécie de revolução einsteiniana em psicologia. E, certamente, não nos faltará o trabalho preciso e meticuloso.

As perspectivas dêsse caminho começam a se delinear. A criação é uma unidade que exploramos penosamente, passo a passo, graças aos símbolos. E começamos assim a adivinhar que a física, a biologia, a fisiologia, a psicopatologia, a sociologia, as ciências das religiões, a filosofia religiosa — e mesmo a teologia até os píncaros mais sublimes: doutrina trinitária ou aquela da Encarnação — que tôdas estas disciplinas não são mônadas isoladas, nem também elos consecutivos de uma causalidade. Começamos a ver que são, pode-se dizer, analogias, símbolos de uma realidade única, no centro da qual brilha a pessoa: "A pessoa que somos, e aquela que somos chamadas a vir a ser."

Nota pág. 25 — Para uma explicação mais ampla dêsse têrmo "heresia existencial", tomamos a liberdade de indicar ao leitor o nosso trabalho — **Psychanalyse et Synthèse personnelle**, Desclée de Brouwer, Paris, 1959 — particularmente no Capítulo II da primeira parte. Mas tendo feito isso, admitimos o paradoxo de chamar a atenção do leitor curioso sôbre o que a êsse respeito o nosso pensamento apresentava, ou apresenta de ideológico e mítico.

Um relatório publicado no excelente **Bulletin de psychologie** (Grupo de Estudos de Psicologia da Universidade de Paris) XIII, 170 (3-4), 5 de dezembro de 1959, págs. 205-206, apreendeu isto muito bem, e dêle citaremos amplos trechos: "(O trabalho retoma) em grande parte, artigos e ensaios publicados por Caruso nos anos 1945-1961. Veremos mais adiante que essas circunstâncias são importantes para o julgamento dêsse livro (**Psychanalyse et Synthèse personnelle**). Pois seu autor — fundador e diretor do Círculo Vienense de Estudos e Psicologia Profunda — não pretendeu dar uma introdução à teoria da psicanálise, quis falar de uma situação dada, que devia e podia ser ultrapassada (...) O autor tenta recolocar a psicanálise numa corrente de idéias: concede a tôda ciência uma superestrutura ideológica numa situação histórica (compreendida ainda de uma maneira idealista), mas neste trabalho já antigo, não propõe ainda a questão do desvendamento de sua própria ideologia (...) As "aventuras da dialética" (para retomar a expressão de Merleau-Ponty), quer sejam elas materialistas ou idealistas, podem passar por respostas prematuras ou unilaterais às perguntas que se fazem. Viu-se bem o perigo, o perigo latente do dogmatismo no exemplo de um discípulo que quis ser ortodoxo quando deveria ficar dialeticiano. Quando se conhece o desenvolvimento ulterior do pensamento de Caruso (...) compreendem-se seus conceitos: do símbolo como fonte realista do conhecimento; da "personalização dialética", da alienação social do desenvolvimento — conceitos que fazem parte de um esfôrço de crítica realista, só se anunciam no presente trabalho com timidez e incerteza. Tal qual, o trabalho reflete um comêço que se poderia colocar sob a etiquêta do existencialismo cristão. Êsse livro fala, pois, uma linguagem de uma situação já terminada e onde o autor se veria talvez êle próprio mistificado por alienações que começa a criticar. Mas isso lhe dá um caráter de autenticidade muito oportuno para um pensador dialético." Da crítica acima, muitas coisas poderiam ser retomadas num relatório do presente livro... O "caráter de autenticidade" numa "situação dada que deve e pode ser ultrapassada" será, aqui igualmente, a única desculpa válida.

Nota pág. 26 — Seria falso crer que nosso Círculo Vienense de Estudos de Psicologia Profunda se ocupa antes de tudo de "gnose cristã", de teologia, e de filosofia! Nosso programa de estudos nem conhece essas disciplinas, mas em compensação o candidato que trabalha conosco se ocupa de biologia, de "etologia", de psicologia comparada, de psicanálise, de psicologia clínica, de psicopatologia, etc. Mas acabamos de dizer: todo objeto de conhecimento é um símbolo mais ou menos opaco do conhecimento total.

Nota pág. 26 — Sabe-se há muito tempo que os avatares da **temporalidade** representam em psicopatologia um papel eminente. Na esquizofrenia, uma simbolização densa e voraz (delírios, sistemas paranóicos) poderia ser sòmente "mecanismo de defesa" forçado contra um estado quase absolutamente "não-simbólico" — e logo inviável, quase anistórico, não dialético: um estado onde o tempo pára a fim de se reificar numa eternidade opaca, num espaço (E. Minkowski)

imutável; o doente se encontra, pois, colocado diante daquilo que a psiquiatria alemã chama a "significação total" (Letzheit), isto é, diante da contemplação "face a face" do ser absolutamente opaco, despojado de todo símbolo móvel e conseqüentemente de todo sistema de referências históricas.

As observações feitas sôbre a ação da dietilamida do ácido lisérgico (LSD 25) parecem em todo caso confirmar a hipótese, brilhantemente desenvolvida pelo Professor O. H. Arnold, de Viena, de que o comportamento psicótico é antes de tudo um comportamento de **defesa** contra o vivido psicótico **atemporal.** Êsse último seria provàvelmente caracterizado pela espacialização do tempo, pela degradação do símbolo, pela parada do fluxo histórico e, portanto, pelo aniquilamento ameaçador do Ego. No acesso provocado pela absorção do LSD 25, a percepção é quebrada em primeiro lugar, e em breve o tempo vivido se espacializa, se decompõe em muitas "durações" independentes; afinal a duração pára completamente; e êsse "vivido" corresponde na sua anistoricidade à decomposição do Ego em vários "sub-egos" e, sem dúvida, além, pela destruição do Ego durável; os delírios e as interpretações paranóicas parecem ser desde então as respostas desesperadas, mobilizadas apressadamente para recalcar essa ameaça que é o pior perigo que nosso Ego vivo, no espaço da duração, pode ressentir.

A título de exemplo, tomemos o processo verbal (estabelecido no magnetofone) de uma psicose experimental obtida de um psicólogo pela absorção de 100 Y de LSD 25. Eis as passagens, tendo vestígios do tempo vivido (não esqueçamos que se trata de um psicólogo treinado em auto-observação):

a) **12 de fevereiro de 1954 — 2h 15m, depois da absorção da droga:**

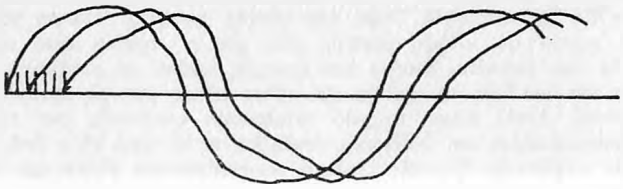
Experimentador (um psiquiatra amigo do sujeito):

— Como você sente que vem uma nova onda (de delírio)?

Sujeito. — É difícil dizer, isso vem em cima da gente. Olha, aí é que está a dificuldade: a pessoa está aqui totalmente, mas está também fora.

Experimentador — Será necessário que você me explique depois.

Sujeito — Meus Deus, depois! Eu lhe digo agora — e eu creio estar entre duas ondas; é... (o sujeito murmura) horrível, incompreensível. É incompreensível para mim mesmo, veja você; enquanto falo nesse momento, é um mundo estranho de algum modo. Não quero exagerar não, não exagerar; mas é estranho, é como estrangeiro... E veja você, uma tal onda vem justamente... Eu desejava descrever desta maneira (o **sujeito faz o seguinte desenho**):



Sim, meu Deus, não é isso... A situação crítica está entre êstes pontos.

Vejamos, são três estados psíquicos fundamentais; você está aqui, nessa curva e depois isso o domina...

b) **2h 30m depois da absorção:**

Sujeito — É cheio de significação... e isto pode durar mais tempo do que você pensa.

Experimentador — O que é que dura mais tempo?

Sujeito **(num tom cansado)** — Mas é uma outra duração, veja você.

Experimentador — Você ressente uma outra medida da duração, ou nenhuma medida, ou muitas medidas ao mesmo tempo?

Sujeito — Curvas... sim, sim, sim, muitas, é isso! Sim (o sujeito ri), vê, eu lhe tinha feito um desenho (ver acima)... eu voltei a mim, veja você.

Experimentador — Sim, eu já conheço o seu desenho. Parece-me, pois, que os diferentes processos psíquicos se realizam em muitas durações.

Sujeito — Sim, sim...

Experimentador — Um processo multitemporal?

Sujeito — Sim, sim, sim, sim. Curvas sinusóides misturadas, é mais ou menos isso.

c) 2h 45m depois da absorção:

Experimentador — Portanto, em alguns instantes você vive um grande número de coisas?

Sujeito — Sim, sim, você tem razão.

Experimentador — Suas impressões devem, pois, ser bem rápidas?

Sujeito — O que é rápido?

Experimentador — Digamos: o vivido.

Sujeito — O vivido... certamente, mas para mim êsses poucos segundos... podem... durar muito... muito tempo, compreende?

Experimentador — Muito tempo?

Sujeito — Tudo é de uma vez...

d) 3h 30m após o início:

Experimentador — Você tem a sensação de estar há muito tempo nesse estado?

Sujeito — Mas não tem nenhum sentido fazer-me essa pergunta.

e) 3h 45m após o início:

Sujeito — O tempo está destruído. E... tudo é cheio de significação... cada destroço... hum... do tempo destruído, por assim dizer... é como se várias existências se desmoronassem uma ao lado da outra, compreende? (Em voz baixa)... uma ao lado da outra.

f) Extrato do relatório feito pelo sujeito, 8 horas depois do comêço da experiência:

...As perturbações (da percepção) se seguiam cada vez mais rápidas, profundamente e com insistência, a tal ponto que o **Mundo e o Ego estavam partidos em pedaços completamente destruídos:** e principalmente o mundo dos afetos.

Os afetos coexistiam um ao lado do outro; mais exatamente, a duração coexistia uma ao lado da outra... Parece-me que certos sentimentos, quero dizer, destroços de sentimentos (pois tudo estava em pedaços), os destroços de sentimentos e de pensamentos, logo um vivido partido, tinham sido percebidos no tempo; a curva do vivido partido não era a mesma que aquela de um segundo ou de um terceiro, ou de um quarto; assim, os sentimentos e os pensamentos iam um ao lado ou acima do outro sôbre curvas sinusóides; era uma situação horrível. Atrás dêsse mundo totalmente quebrado por trás dos sentimentos e os pensamentos em destroços devia haver aí uma só e única **Significação** que teria tudo explicado. Quando tentava concentrar-me sôbre um destrôço dêste Mundo, era como se um destrôço tentasse concentrar-se sôbre um outro destrôço. E, em tal momento eu tinha mêdo (mêdo é uma palavra muito fraca, pois era horrível) que a última significação me fôsse escapar. Mas se ela pudesse escapar dêsse destrôço, então ela estaria em qualquer outra parte, em um outro destrôço e eu deveria tentar sempre com perseverança encontrá-la de preferência: um destrôço do Eu. Por exemplo, o Dr. A. disse-me (eu deveria procurar encontrar antes suas palavras nas fitas magnéticas, mas creio que êle tenha dito): "Essas mudanças são rápidas?" E eu fiquei com raiva, pois no fundo não era absolutamente uma mudança rápida. Os **conceitos do tempo não eram mais unívocos.** Em mim, existem X durações; ou antes X durações existiam uma ao lado da outra; e quando eu tentava concentrar-me, eu queria possuir qualquer coisa de

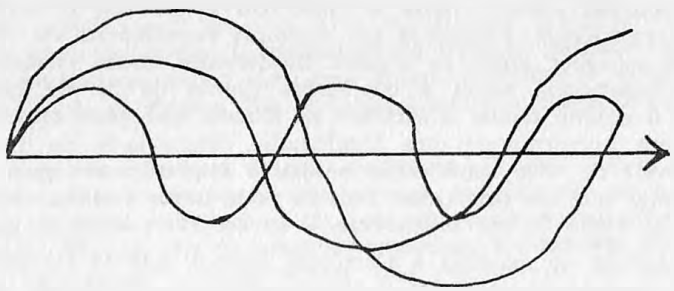
significativo e de certo. E como eu não o possuía, isso devia estar em qualquer outra parte e eu procurava com perseverança...

g) **Extrato do relatório feito pelo sujeito, 20 horas após o início:**

É evidente para mim que se deve distinguir entre um vivido psicótico fulminante e incomunicável de um lado e, de outro, os ensaios de racionalização e explicação. O vivido primário era caracterizado pela destruição do mundo e do Ego e isso acontece fora do tempo e do espaço. Objetivamente (mas também por certos pedaços do Ego) um tal vivido dura só alguns instantes, no máximo um tempo muito curto. Mas para êsse pedaço do Ego que é atingido, êsse **vivido** pode durar um tempo monstruosamente longo. Nesse **vivido** primário, tôdas as categorias são suprimidas, e êle não pode ser comunicado; é o **vivido** de um mundo partido em pedaços, de um Ego partido em pedaços, e da necessidade da totalidade, da significação. Mas êsse **vivido** deve ser cuidadosamente distinguido da racionalização do **vivido**, da reação ao **vivido**. (...) Uma explicação, uma redução às causas, uma interpretação podem evidentemente ser elas também patológicas; certamente, pode-se denominá-las "psicóticas"; mas não são psicóticas senão de uma maneira secundária. É como se um destrôço do Ego tome um destrôço de posição em relação a um destrôço do vivido: isso pode ser um instante relativamente consciente, mas pode ser também uma alucinação ou uma interpretação delirante. (...) São reações que são tomadas de posição, ou ao menos tentativas partidas de tomar posição frente a frente de um mundo partido. São como focos de integração, que podem ser psicóticos (de uma maneira secundária) ou bem normais; em todo caso são respostas ao **vivido** psicótico primário.

g) **Extrato do relatório feito pelo sujeito, 20 horas após o início:**

Eu deveria propor uma correção ao esquema gráfico que tinha executado durante a experiência (ver pág. 119). Com efeito as curvas dos estados psíquicos partidos não seguem paralelamente. Eu podia observar ondas, mas essas ondas não tinham a mesma amplitude; também não se tratava de uma habilidade psíquica como numa embriaguez comum, mas da usurpação de um estado psíquico a um outro o que podia talvez resultar no gráfico seguinte:



...A significação estava separada da imagem significante. A imagem significante tornou-se radicalmente não-significante e a significação supunha-se estar além desta não-significação; eu vivia num estado de significação aberta. A significação estava nua, não comunicada, total, mas pela mesma incomunicável ao sujeito, pois ela não encontrava nenhuma veste, nenhuma imagem, nenhuma mediatização. (...) O sofrimento consistia nisso que a significação **era**, mas que ela não era mediatizada por uma reforma significante. (...) Como reação a êsse estado insuportável, eu produzia interpretações parciais com a ajuda de significações delirantes. (...) Eu tentava assim sobrepujar parcialmente o niilismo (o não-sentido, o não-valor) que se tinha declarado...

A atemporalidade só é viável na totalidade realizada: notar-se-á como, apesar de sua clarividência, o sujeito tenta obstinadamente construir explicações **temporais**, fluidas — históricas numa palavra —, que traiam sua própria experiência: experiência do inviável, do atemporal psicótico.

Nota pág. 27 — E certamente, não se chegará a desmitizar completamente a teologia nem a psicologia, mesmo que se queira considerar essa última como uma ciência "exata"! Essa desmitização radical não é possível nem desejável, pois significaria muito simplesmente a morte de uma ou de outra (ver sôbre o mito em psicologia à pág. 41. Tratar-se-ia de desmitizar o que se tornou uma coisa diferente de um mito em ação, uma mistificação, uma inadequação ao modo de existência, em resumo, uma alienação. É incontestável que uma teologia alienante, ou uma psicologia alienante existe. Melhor que "desmitização" dever-se-ia dizer "desmitificação", "desalienação".

Nota pág. 45 — A psicanálise é ideologia, ao menos tanto quanto ciência; é o destino de tôda doutrina do homem; cada qual, tende muito naturalmente a tornar-se uma "ortodoxia". Contudo, deve-se ter em mente que é um sinal, muitas vêzes inevitável de alienação! E a pessoa pode divertir-se estabelecendo uma lista das diferentes ligações da "ortodoxia" psicanalítica. Há freudianos que são evidentemente ortodoxos: são os ortodoxos... ortodoxos. Há confrades que dizem aderir formalmente à ortodoxia para melhor conduzi-la a maior flexibilidade; são os ortodoxos dissidentes. Existem outros, ao contrário, que fundaram uma dissidência pretendendo que são êles os verdadeiros ortodoxos: são os dissidentes-ortodoxos. Outros proclamam seu cisma: são os dissidentes-dissidentes. Outros ainda entraram na dissidência para fundar uma nova ortodoxia; êstes são dissidentes-dissidentes-ortodoxos-ortodoxos. E assim por diante; a lista seria longa. Desejamos ao menos que um ortodoxo tenha às vêzes a decência de citar Jung, ou um jungniano o **fair play** de se ocupar um pouco mais de Freud; sem por isso cair no sincretismo...

Nota pág. 49 — Nenhuma psicologia pode ser absolutamente "concreta", o concreto absoluto sendo coisa total, opacidade total (ver pág. 16). Trata-se na realidade de um **optimum** na relação dialética entre o concreto e a abstração, e não há dúvida de que as psicologias idealistas ou positivistas se afastavam muito dêsse **optimum**, em proveito de uma abstração mistificante. Assim a psicologia experimental clássica tinha a idéia fixa de excluir o sujeito fora das condições de experiência. Faziam-se por exemplo experiências da "escolha", que consistiam em escolher entre os objetos indiferentes, como sílabas desprovidas de sentido. Chegar-se-ia assim a conclusões dignas de M. de Lapalisse: que, por exemplo, o sujeito tendia a escolher as sílabas, que para êle se associavam a outras sílabas, apresentando uma significação. Esquecia-se de que a exclusão (aliás impossível) de tôda significação subjetiva impressionava pela nulidade da experiência antes que ela começasse. Pois só pode haver escolha onde um objeto a ser escolhido, longe de ser indiferente, é ao contrário cheio de significação...

Essa brincadeira se estendia à psicologia animal, que só fêz progressos verdadeiros com a etologia que estuda o comportamento do animal no seu meio verdadeiro. Assim pretendiam-se impor ao animal condições experimentais abstratamente escolhidas pelos homens e que não tinham nada em comum com o meio do animal estudado. Ratos deviam manejar teclados complicados e pensava-se daí induzir um julgamento sôbre sua inteligência. Na realidade, o rato não toca piano, nem escreve à máquina; as condições da experiência estavam falseadas desde o comêço, num sentido vagamente antropomorfo.

Tôda experiência psicológica é um **encontro** do sujeito com o experimentador; ambos então tomam parte verdadeiramente na situação particular da experiência. Isso é particularmente verdadeiro para os bons testes de personalidade, como por exemplo o de **Rorschach;** e é por isso que a utilidade dêsses testes é ainda negada em certos meios "psicológicos"! Evidentemente uma tal experiência não é destituída de perigo enquanto não se analisa sèriamente a

parte do experimentador nos resultados. Mas qual o encontro que não oferece perigo? É interessante notar como certos estudos nos provam, com grande reforço de estatística, que os testes projetivos são muito pouco válidos; tais "provas" partem sempre do postulado de que só o **impessoal** é "válido". Em psicologia é o máximo do absurdo.

Como contrapartida a êste "objetivismo" ingênuo, aceitava-se uma psicologia idealista feita de descrições tautológicas: "O homem é assim feito." Por quê? Porque é assim. Eu sou assim, porque sou assim. Esquecia-se simplesmente a **história** do homem no **mundo,** que podia explicar porque o homem é assim e o mundo também. É certo que um recém-nascido separado de **tôdas** as influências do mundo não poderia nem desenvolver o Ego, nem viver, pois isso não é possível senão numa permuta com o mundo. As experiências de Heron em Montreal mostraram que sujeitos adultos, isolados durante pouco tempo de tôdas as excitações do mundo que os cercam (e um tal isolamento só podia ser muito imperfeito), apresentavam muito ràpidamente um sintoma da despersonalização, da desintegração do Ego.

Nota pág. 50 — Parece-me útil dizer que assim definida, a psicanálise é **otimista.** Sem cair num otimismo **beato** (que não é mais que um idealismo ingênuo), e permanecendo antes de tudo "crítica", ela não está menos penetrada de confiança no que tange às possibilidades do homem em suas **relações interpessoais.**

É bem verdade que a atitude inicial de esperança ou desesperança, principalmente se apóia sôbre racionalizações teóricas (e aqui surge o problema da **boa teoria**) — é bem verdade que uma tal atitude condicionará poderosamente a **praxis** para o êxito ou o fracasso (ver a nota seguinte). O "otimismo crítico" em aprêço é, pois, o contrário do "deixa andar", do fatalismo, da fé cega num progresso sem combates nem derrotas; é um crédito clarividente concedido ao esfôrço do homem para se totalizar na **praxis** interpessoal. Foi necessário muita coragem para conceder "crédito" ao neurótico, ao psicótico, ao perverso, a todo "alienado", a fim de que êsse possa sobrepujar sua alienação. O ceticismo negativo é evidentemente mais **cômodo** e pronto a assegurar o alibi da consciência; crendo num mundo imutável, êle não tenta mudar qualquer coisa que seja. O que coloca os céticos sempre do lado da alienação estabelecida...

Nota pág. 59 — Tôda tarefa é essencialmente projeto de realização do **Si-mesmo.** A dignidade do trabalho está em sua livre necessidade: trabalhando o mundo, a pessoa se realiza e vice-versa. A atrocidade do trabalho **forçado** (num estabelecimento penitenciário ou numa estrutura social concreta) é estar êle separado da realização de si mesmo. Há aí necessàriamente fracasso por alienação (ver Cap. 7).

Mas então o que é o fracasso de uma realização? E onde está a sua responsabilidade? Dois livros interessantes trazem uma contribuição ao problema da **tarefa** e ao das condutas de fracasso. O primeiro é de Joseph Nuttin: **Tâche, réussite et échec. Théorie de la conduite humaine, Publicações Universitárias,** Louvain, 1954. "Verificamos, escreve Nuttin, que a psicologia do comportamento sofre do mal de ter isolado o processo comportamental do próprio fundamento onde está enraizado: "o homem no mundo". Ainda mais, ela sofre sempre as conseqüências de uma experiência traumática que lhe faz opor o aspecto "mental" ou "intencional" ao aspecto "executivo" da conduta. É depois de os ter separado assim de maneira artificial que ela propõe o problema, desde logo insolúvel de sua colaboração no processo comportamental." (págs. 467-468.)

Já que a "necessidade" é, como o "mundo conhecido" que parece segui-la, "um momento" da própria unidade, de tudo aquilo que se comporta (de tudo aquilo que vive!), era natural que Nuttin se ocupasse particularmente de dar uma teoria comportamental da necessidade. "A necessidade tem por objeto as relações entre o organismo e seu meio; ela constitui uma fôrça que tende a estabelecer ou a manter uma estrutura determinada de relações dêsse gênero...

A necessidade deve definir-se em função de certos tipos de relações comportamentais... Pode-se dizer assim **que a conduta é a forma concreta que a necessidade toma e cria para si quando passa da existência intra-orgânica à existência funcional no mundo do sujeito**" (pág. 435, destaque do autor). Concordar-se-á que essas fórmulas têm o mérito de definir as condutas pela necessidade que está na base das relações do organismo, na base, pois, da "unidade ativa"; mas parece-nos que não está bem acentuado o caráter dinâmico da necessidade. Que é essa necessidade que "tem por objeto relações"? É evidentemente uma "fôrça" (Nuttin o escreve na linha seguinte); mas esta "fôrça" é, no fundo, o que transforma um "corpo" num "organismo", verdadeiramente, numa "unidade ativa": é pois essa "libido", êsse "impulso" (que Jung já tentava "desmitizar"), que "se objetiva" no comportamento, nas "relações", e que pode ser alienado pela sociedade. Aqui, Nuttin se mostra de preferência "funcionalista" a "estruturalista"; mas isso o impele a "estruturar" a **função** da necessidade: pois enfim, que é essa necessidade que "toma" uma forma concreta e mesmo que cria para si (!) essa forma ou conduta? Uma necessidade que cria para si uma conduta?

É evidentemente uma necessidade que subentende tôda conduta, todo comportamento, todo desenvolvimento, todo progresso. Mas então é verdadeiramente agente, verdadeiramente criador, não é de maneira alguma uma abstração; e seria interessante cuidar-se mais dêste princípio, seguir seus avatares e seus símbolos: suas "formas". É o que Freud experimentou fazer há meio século, tendo visto com justeza que essa necessidade é a base de todo comportamento e que os "instintos", não são mais que transformações. Seu êrro era não compreender bastante que a sexualidade também não é mais que uma transformação (sem dúvida eminentemente importante) e que a **libido** não é, no fundo, senão **vida**: a necessidade de vida... A especificação só começa a partir do ponto em que a necessidade, como diz Nuttin, criou para si uma forma concreta, já que ela passa à "existência funcional"; um pouco mais longe, Nuttin fala muito oportunamente da "canalização" da necessidade numa de suas formas (pág. 439): imagem muito próxima da imaginária freudiana. Gostaríamos de aprender mais sôbre o que Nuttin pensa dessa "fôrça" que nos faz agir; êle só pode evidentemente dizer sôbre isso o que as "canalizações" nos fazem perceber, e está no seu direito se limitar, mas é injusto supor aqui um pouco de desconfiança em lugar de uma psicologia "impulsional"?

Em todo caso, Nuttin chega, sem quase recorrer à psicologia dita "profunda", a esclarecer com uma luz nova o que são o desenvolvimento e a finalidade do comportamento, êle próprio concretização da necessidade. Depois de uma passagem apaixonante, onde êle dá o histórico e a crítica filosófica da lei do efeito (Thorndike), e depois de ter exposto os resultados de suas próprias experiências, dá um apanhado excelente da elaboração progressiva do comportamento, chave da famosa "liberdade" que nada tem a ver com indeterminismo: "A elaboração **progressiva** do comportamento atual e das prefigurações na conduta do passado... constituem, certamente, rigores e **determinações internas** do processo comportamental. Êles nos mostram que se é verdadeiro dizer **que o homem faz o que quer**, também não é menos verdadeiro que **sua motivação se encontre modelada pelo que faz e pelo que fêz. Se é verdade que seu conhecimento esclarece e guia sua motivação**, é verdade também, como nós o mostramos, que **sua motivação e suas necessidades são a medida de sua "abertura" para o mundo e de sua capacidade de absorção cognitiva**" (págs. 464-465, destaque do autor). Confessemos que se o psicólogo deve ter uma boa noção de filosofia, o filósofo, por seu lado, antes de discorrer sôbre o livre arbítrio, o projeto, a criação de si, deveria meditar sôbre essa passagem.

O trabalho de Nuttin permite chegar a uma síntese nova da teoria da conduta humana. A grande originalidade do autor é mostrar-nos experimentalmente que o projeto da tarefa **futura** influencia a aprendizagem; o desenvolvimento da conduta não pode mais, portanto, depois dêsse importante trabalho, ser estu-

dado em função do passado só, mas deve sê-lo quando em função do futuro; o "projeto" é a elaboração cognitiva de uma necessidade; o fracasso e o êxito são concebidos em função desta elaboração e influenciam assim a concepção que o homem faz dêle mesmo (**self-concept**).

O segundo trabalho do qual quereríamos fazer menção aqui é o de Yvon Belaval, **Les Conduites d'échec. Essai sur l'Anthropologie contemporaine**, Gallimard, Paris, 1953. O homem é profundo? Pergunta a si mesmo, Belaval, e responde pela negativa: não haveria psicologia profunda; a profundidade pertenceria ao mundo e o que parece profundo, é o conhecimento imperfeito e sempre fugitivo dêste abismo que o homem explora com a ajuda de símbolos. Confessemos que estando de acôrdo quanto ao fundo, não apreciamos totalmente essa maneira desabusada de expor o problema. Sim, o mundo é profundo; sim, a "profundidade" da psicologia é uma ilusão de ótica enquanto o homem, crendo debruçar-se sôbre sua própria profundidade, se debruça em realidade sôbre um setor do mundo que êle chama de Ego e se objetiva sem poder realizar o irrealizável: a identidade do objeto com êle próprio como sujeito investigador. Essas coisas devem ser ditas. Mas o mundo só parece "se" conhecer através do homem e enquanto êste reflita e se reflita. A impossível junção entre o homem cognoscente e o homem que se está conhecendo é o único drama do conhecimento e êsse drama é "profundo": é caso de perspectiva e de gôsto atribuir êsse caráter ao cognoscente ou ao conhecido. Em verdade, a profundidade está além: ela está no encontro do cognoscente e do conhecido, está naquilo que nós chamamos "símbolo": "símbolo" no sentido forte da palavra — **symbalein** —: encontro de uma organização e de uma história íntimas com o setor do mundo que lhes corresponde (ver Cap. 1). O mundo é profundo? Não mais que o homem, se se tomar ao pé da letra, se se "reificar" o fenômeno. O que é profundo é o caráter de parábola, de símbolo, feitos do encontro e que nos envia a um homem **mais** profundo, a um mundo **mais** profundo. Porque o símbolo é o que vemos "como num espelho, misteriosamente", êsse mundo é a imagem de um **mundo mais real**, e êste homem é a imagem de uma pessoa mais real; e é caso de fé, esperança, ou de amor esperar o instante em que nos conheceremos perfeitamente: "E então conhecerei face a face, como fui conhecido."

Continuando, a crítica de Belaval é uma das mais ... profundas que tenham sido feitas aos fins e aos métodos da **Tiefen-psychologie**. As condutas de fracasso, do estudo das quais ela se inicia, se definem tôdas, mais ou menos, pela noção biologista de inadaptação. Ora, as explanações causais não nos deixam, por enquanto, compreender o porquê da inadaptação. A insatisfação, que se prende a ela, é para Freud uma privação de gôzo, para outros — mais finalistas — o desequilíbrio resultante de uma falha na realização de si; na perspectiva psicossomática a doença deixa de ser um "acidente' para se tornar uma conduta de fracasso; a psicanálise contribuiu para criar êste caráter intencional da perturbação ainda que deixasse subsistir o "salto misterioso" do psíquico ao físico; as concepções unitárias tentariam preencher êste vazio, apoiando-se sôbre o valor expressivo de todo processo vital. Mas então uma conduta imoral torna-se uma conduta de fracasso e a responsabilidade parece desaparecer, para renascer, logo depois, mais esmiuçadora que nunca: uma conduta de fracasso é por sua vez "imoral", a pessoa é sempre responsável por suas condutas, escolhe-se a si mesma. (Para nós, essa análise é magistral. Não estamos suficientemente certos de que o indeterminismo do projeto existencialista é a conseqüência direta do determinismo psicanalítico inoculada à conduta, compreendida como intencionalidade.)

Belaval examina um por um os elementos dêste sofisma. "A prática não confunde: não se pede a um doente que renuncie à sua lesão, se bem que se peça ao sujeito que retorne ao seu passado — pois a transferência o ajuda a reviver — para procurar dêle se livrar... (Enquanto) que o normal, para o doente, é definido pelo estado anterior à lesão, é, ao contrário, pela fixação ou pela regressão a um estado anterior, que o anormal é definido na neurose."

(Pág. 172.) Freud era biologista, mas a biologia tinha para êle valor de linguagem simbólica. No biologista Goldstein encontra-se não a aceitação, mas a recusa do fracasso, que nunca é escolha mas sim "acidente". Pelo sentido comum, fracasso "consiste em não atingir o fim a que alguém se tinha proposto"; nos múltiplos sistemas de referências (com todo o "espírito de sistema" que êles comportam), "a pessoa se expõe à confusão por fôrça de complexidade" (pág. 197).

Três principais sistemas — a psicanálise, o "behaviorismo" biologista e o existencialismo — dão à conduta do fracasso um conteúdo diferente, conforme os seus princípios, mas os três depreciam a vontade enquanto aumentam monstruosamente o campo da responsabilidade. A crença na vontade está em pleno declínio e ficou vago o lugar da antiga crença. Fazendo do homem um objeto, transportou-se para êle a "profundidade" que estava, para a crença, fora dêle. "Que êste absoluto do sujeito não seja mais que uma ilusão, pode ser. Tal crença é inverificável. Comprovem apenas que ela é a crença moral... Não se poderia falar de uma intenção humana, isto é, moral, em linguagem **fenomenista**" (pág. 276).

Esta severa e justa crítica teria ganho em valor construtivo se seu autor se tivesse inclinado mais sôbre o caráter simbólico dos fenômenos. O símbolo dado para uma conduta é **sempre** projeto de êxito, porque o símbolo significa transparência, mas sempre, também, fracasso mais ou menos parcial, pois a transparência da natureza (humana ou extra-humana) não é total e o símbolo é sempre mais ou menos opaco. Um êxito total seria comunhão total — "face a face"; lá onde um sucesso contingente, limitado, simbólico é possível, há sempre em parte conduta de "fracasso". A ambivalência pertence a tôda conduta, a tôda significação, a todo sucesso, a todo fracasso e a todo símbolo — não certamente em virtude de uma misteriosa transmutação patológica de valôres, como se acreditou no passado, falando-se da ambivalência esquizofrênica, mas em virtude mesmo dêste fato de que todo valor é um símbolo equívoco de um valor mais puro, logo **também** não-valor.

Nota pág. 63 — A ambigüidade da "natureza" humana partindo do fato de que o homem não é nunca "natural", que valem então as expressões: "pecado contra natureza, ato contra a natureza"? O positivismo ingênuo tentou responder, e responde muitas vêzes de fato: "todos os atos estão na natureza, a natureza não pode pecar contra si-mesma", etc. Mas o homem pode objetivar que de tudo o que está na "natureza", êle pode apossar-se, inverter e perverter a ordem. É sua natureza ser "desnaturado". O positivismo ingênuo e "anaturalista" teria razão para êste subterfúgio? Não, pois o homem é "desnaturado" para criar a cultura, para prosseguir sua personalização, sua humanização. Um ato "desnaturado" no sentido dessa progressão desvenda o melhor da "natureza" humana; um ato regressivo, narcísico é dirigido **contra** essa "natureza".

Nota pág. 69 — Os testemunhos sôbre o regime hitleriano e seus crimes de guerra forneceram uma literatura bastante extraordinária e que certamente ultrapassava — tanto no sentido quantitativo, quanto filosófico da palavra — a utopia de Sade; as realizações dos espíritos humanos ultrapassam **sempre** as utopias as mais ousadas. Parece-me que êsses documentos não foram ainda suficientemente apreciados e estudados pelos especialistas das ciências do homem: psicólogos, psiquiatras, sociólogos. Ora, essa imensa "patologia" permite estudar ao vivo os processos de reificação. Assim, prefaciando e comentando a espantosa autobiografia de Rudolf Hoess, o comandante de Auschwitz, Martin Broszat teve razão de sublinhar êste aspecto. Êle fala do "caráter expedito, pontual e consciencioso de um homem que está sempre a serviço de uma autoridade que cumpre sempre seu dever (seu dever de carrasco e seu dever de acusado em confissão), que vai sempre através de outrem, que recusa ser si-mesmo, e que, em conseqüência, aliena seu Ego (um Ego horrìvelmente vazio) a serviço da coisa" (**Kommandant in Auschwitz. Autobiographische Aufzeichnungen von Rudolf Hoess,** Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1958, pág. 11). Êste carrasco é

inteiramente coisa, mecanismo. E o que é horrível, é que esta "coisa" desumaniza as vítimas, que, num mundo inteiramente inumano, se tornam subcoisas (ler, por exemplo, rica documentação sôbre a estrutura social e psicológica de um campo modêlo de H. G. Adler, Theresienstadt, 1941-1945, **Das Antlitz einer Zwangsgemeinschaft; Geschichte, Soziologie, Psychologie,** J. C. B. Mohr, Tübingen, 1955).

Nota pág. 70 — A opacidade da qual se tomou consciência pode tornar-se transparência; o ser humano não é jamais "coisa" integral, mesmo no mais profundo da reificação; como diz Sartre, o inumano manifestado torna-se humano, isto é, um problema para o homem .Mas vendo-se apenas o lado significativo de um fenômeno, arriscar-nos-íamos a não "trabalhar" as significações que permaneceram não-desvendadas, ou a projetar fantasias na opacidade. A fenomenologia pode, por sua vez como o essencialismo mais ingênuo, afastar-se do movimento dialético (por uma dialética unilateral) e ficar cega às contradições que tecem tôda a história. Não é por espírito de polêmica que gostaria de chamar a atenção sôbre o perigo de uma tal absolutização dialética nas pesquisas — evidentemente fecundas — de M. Boss, partindo desta vez de seu estudo sôbre a significação dos sonhos (Medard Boss, **Der Traum und seine Auslegung,** Hans Huber, Berne-Stuttgart, 1953) onde êsse perigo, segundo penso, está mais imediatamente presente que no seu estudo sôbre as perversões sexuais.

Seu comentário fenomenológico pode reduzir-se à afirmação de que os sonhos não são símbolos; que é necessário tomar os sonhos tais quais são, pondo de certa maneira o estado de vigília entre parênteses, pois o sonho é um modo de existência, uma maneira de ser no mundo; que não seria, pois, necessário, no fundo, procurar por trás dêsses modos de existir outros modos de existir, pois isso equivaleria a **alienar** o modo de existir que é o sonho num outro que é o estado de vigília; que só se compreenderá o sonho aceitando-o como linguagem válida, linguagem séria, linguagem transparente, que diz o que quer dizer, e que testemunhe êsse modo de existir. Cedo não haveria mais símbolo nos sonhos, visto que a linguagem do sonho é uma linguagem que é necessário aprender a ler.

Penso que para um psicanalista, que não saberia permanecer na posição de há meio século, essas teorias são ou supérfluas, ou insuficientes. Pois êsse psicanalista sabe que o sonho deve ser levado a sério, que êle traduz o modo onírico da existência e que se deve aceitar essa linguagem válida, transparente, etc. Tudo isso o psicanalista aprendeu com Freud, cujo pensamento êle deve integrar e prosseguir. E êle pergunta então se na fenomenologia não há confusão entre levar a sério e "tomar ao pé da letra". É justamente tomando uma imagem ao pé da letra, que a pessoa se arrisca a não lhe consagrar a seriedade. Certamente, é necessário aprender a ler a linguagem do sonho e aprender a olhar os sonhos. Aprender a ler, aprender mesmo a olhar equivale precisamente a ultrapassar o superficial. Quando temos um texto diante de nós, devemos antes aprender a lê-lo, quer dizer, a compreender a mensagem, formada pelas letras e pelos hieróglifos; em seguida devemos aprender a ler nas entrelinhas, a reencontrar o contexto, a compreender a situação do escritor. Uma crítica que negasse a noção do símbolo destruiria a psicanálise, e de uma só vez destruiria o conhecimento. Aliás, ela estaria envolvida numa concepção arqueológica da psicanálise, e teria esquecido que, daí por diante, já havíamos caminhado. Quero dizer que Freud, redescobrindo a linguagem simbólica do sonho, acreditou descobrir uma maneira de falar essencialmente diferente da linguagem consciente e que seria necessário decifrar: como um enigma para traduzi-la em linguagem consciente. Mas observou-se que tôda percepção, todo conhecimento, tôda comunicação é uma mensagem simbólica; que as imagens dos sonhos são também símbolos superdeterminados de uma maneira particular que é a maneira onírica de existir... A discussão em tôrno do conceito de símbolo — bem antes das críticas fenomenológicas — foi feita no seio da psicanálise (ortodoxa!) há cinqüenta anos: nesta época, E. Jones defendia contra Silberer a noção freu-

diana do símbolo-enigma, isto é, de um símbolo cuja função seria dissimular, esconder, fantasiar, cifrar, censurar a mensagem; Silberer, ao contrário, impressionado pela constância do processo formal de simbolização na atividade humana, parecia aproximar-se de uma noção um pouco jungniana insistindo sôbre a função positiva, demonstrativa, comunicativa, semiótica, de mensagem onírica. Tendências fecundas, certamente, estas que surgem de tais discussões, mas com risco de se tornarem rígidas, pois poder-se-ia perder de vista que o símbolo não é um objeto unívoco, mas, por definição, uma relação ambígua, como são tôdas as relações. O símbolo se apresenta superficialmente de uma maneira unívoca enquanto êle é sempre equívoco e não pode deixar de o ser.

Tôda univocação da imagem onírica repousa sôbre um equívoco.

O fenômeno é bom com a condição de ser abandonado. Quero dizer que é mensagem, "medium" do conhecimento sob a condição de ser criticado, integrado, ultrapassado, **aufgehoben.**

Encarado sob êsse ponto de vista, todo fenômeno é símbolo. Cada um tem o direito de escolher uma outra linguagem; nós dissemos nos Capítulos 1 e 2 as razões pelas quais nós nos atemos ao têrmo "símbolo"; parece-nos ser uma garantia tanto contra o realismo ingênuamente essencialista daquele, que crê atingir uma realidade unívoca na percepção, quanto contra o idealismo que acredita criar um mundo unívoco a partir do conhecimento.

Concluir-se-á fazendo um paralelo desta univocidade em fenomenologia com o historicismo em sociologia; aqui também desejou-se concluir da necessidade (logo da legitimidade) do capitalismo como estrutura unívoca ("modo de existência"), se bem que o destino se torna história pelo choque e pelo ultrapasse das condições inerentes aos "modos de existência". Uma significação não é mais que uma **lapalissade** onde ela não é negada, logo nem corrigida, nem ultrapassada.

Nota pág. 71 — Simplificando, pode-se dizer que a reificação da sexualidade, enquanto é principalmente "alimentada" pelo ID impulsivo numa reserva separada da pessoa inteira, produz a perversão sexual. É um problema "espiritual" tanto quanto fisiológico ou mais, pois há uma valorização de uma regressão.

Em compensação, a reificação da sexualidade, enquanto é alimentada principalmente pelas fôrças não integradas do Superego, provoca a repressão da sexualidade, as formas degradantes do "casamento burguês", do ciúme, etc.

Nota pág. 89 — A dialética não é, pois, simplesmente um "método" científico entre outros métodos que pode ser empregado ou rejeitado de acôrdo com as hipóteses científicas em aprêço; ela é antes **tomada de consciência** da seqüência necessária de tôda **praxis** com o homem. **Ou** a realidade será aceita como objeto imutável, essencialmente idêntico a êle mesmo; **ou** então será reconhecido como constantemente modificável pela **praxis** consciente. **Ou** o homem será situado em face do mundo que êle considerava como uma fatalidade apriórica e, portanto, inumana, modificável ainda mais por um voluntarismo ainda mais alienante, ou então êle se verá atuando dentro e sôbre o mundo, tal como é atuado por êle (cf. George Lukacs, **História e Consciência de Classe.** Edições de **Minuit,** Paris, 1960).

Qualquer que seja o pensamento que se possa ter das estratificações dogmáticas e das ingenuidades da psicanálise, sua atitude **profunda** é a segunda nas alternativas acima; trata-se de torná-la plenamente consciente.

Nota pág. 95 — Os avatares fenomenológicos da neurose nos informam não sòmente sôbre o nível cultural, mas ainda sôbre os caracteres dominantes da cultura. É evidente que a "grande histeria", que era coisa corrente na época de Charcot e no comêço da atividade de Freud, ao passo que hoje quase desapareceu, exprime a alienação da mulher numa situação particular em relação ao princípio de "rendimento" e à sexualidade. As síndromes psicossomáticas do **manager** moderno, criminalidade com base neurótica no seio da juventude, etc., tôdas estas expressões do destino individual são ao mesmo tempo expressões do destino social. Tôda neurose individual é comparável a uma obra de arte (mais ou menos fracassada) que nos informa sôbre seu autor e sôbre sua época.

Nota pág. 99 —Que explicações puramente psicológicas sirvam de alibi a uma mistificação social, isto, é claro, a respeito de certos indivíduos monstruosos, como o foram, por exemplo, os grandes nazistas Himmler, Adolf Eichmann, etc. É um passe de mágica tornar um indivíduo "responsável" pelo massacre científico de seis milhões de judeus! Não, evidentemente, que êle seja irresponsável do ponto de vista psiquiátrico e jurídico; mas a responsabilidade **histórica** pesa sôbre o sistema **social** que torna tais coisas possíveis. Dir-se-á que executando Eichmann, Hoess e algumas outras dezenas de monstros, o genocídio é castigado? Mas Eichmann, Hoess, justamente foram indivíduos maravilhosamente "adaptados" à sua sociedade, e nada nos permite entrever nêles um sadismo mais manifesto, mais virulento, do que em numerosos cidadãos e funcionários que tiveram a **chance** de serem colocados em outras condições ou outros postos menos espetaculares. Civilmente, êsses indivíduos foram modelos de tristes virtudes burguesas. A explicação dos genocidas não está em função da psicanálise de um Himmler, ela depende da história e da sociologia. **As razões profundas do fenômeno** (se se pode dizer), não é Édipo ou o sado-masoquismo de um ministro alemão, mas a reificação dêstes dinamismos psíquicos a **serviço** de uma sociedade abominável e de uma política que resultava das estruturas econômicas e sociais... E é só assim que a **culpabilidade coletiva,** com a qual se tentou sobrecarregar **misticamente** o povo alemão, toma seu sentido, e não sòmente para êste povo que se deixou fazer, mas também para nós que cruzamos os braços.

O "culto da personalidade" pelo qual os dirigentes soviéticos quiseram explicar os crimes stalinistas é já uma explicação melhor do que os complexos de J. Stalin. Mas, então, como é que "o culto da personalidade" foi possível numa sociedade concreta — a sociedade soviética? Essa explicação incompleta é ainda do mesmo gênero da "culpabilidade coletiva" tomada num sentido místico, idealista.

Não impede que a psicanálise dos Himmlers e companheiros tenha podido ser interessante. Não pela redução ao estágio canibalístico, oral de sua evolução individual, mas no sentido de análise "social" de que falamos no Cap. 7: quais os fatôres sociais e históricos que se devem encontrar com fatôres de desenvolvimento individual para tornar possível a **realização pessoal** de um honesto carrasco de alguns milhões de vítimas?

IMPRESSO E EDITADO POR
BLOCH EDITORES S. A.
RUA FREI CANECA, 511
RIO DE JANEIRO - BRASIL